现代西方学术文库

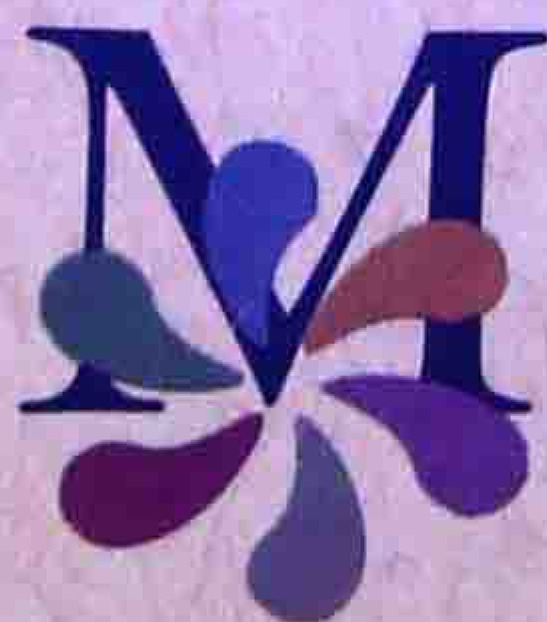
筑就我们的国家

20世纪美国左派思想

[美] 理查德·罗蒂 著

黄宗英 译

生活·讀書·新知 三联书店



现代西方学术文库

文化与无政府状态（修订译本）　[英] 马修·阿诺德著

社会分工论　[法] 埃米尔·涂尔干著

查拉图斯特拉如是说（详注本）　[德] 尼采著

体验与诗　[德] 威廉·狄尔泰著

语言与神话　[德] 恩斯特·卡西尔著

新教伦理与资本主义精神（增订译本）　[德] 马克斯·韦伯著

存在与时间（修订译本）　[德] 马丁·海德格尔著

发达资本主义时代的抒情诗人（修订译本）　[德] 本雅明著

启迪：本雅明文选　汉娜·阿伦特 编

俄罗斯思想　[俄] 尼·别尔嘉耶夫著

伟大的传统　[英] 利维斯著

扎根　[法] 西蒙娜·薇依著

存在与虚无（修订译本）　[法] 萨特著

诗与宗教　汉斯·昆 瓦尔特·延斯著

在事实与规范之间（修订译本）　[德] 哈贝马斯著

筑就我们的国家　[美] 理查德·罗蒂著

ISBN 978-7-108-0509



9 787108 050991 >

定价：28.00元

现代西方学术文库

主编 甘阳　副主编　苏国勋 刘小枫

筑就我们的国家

20世纪美国左派思想

［美］理查德·罗蒂 著

黄宗英 译



生活·讀書·新知 三联书店

图书在版编目（CIP）数据

筑就我们的国家：20 世纪美国左派思想 / (美) 罗蒂著；
黄宗英译. —北京：生活 · 读书 · 新知三联书店，2014.9
(现代西方学术文库)
ISBN 978－7－108－05099－1

Ⅰ. ①筑… Ⅱ. ①罗… ②黄… Ⅲ. ①左派－政治思想－研究－美国－20 世纪 Ⅳ. ① D097.125

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2014）第 168742 号

特约编辑 许海燕
责任编辑 曾 诚
装帧设计 蔡立国
责任印制 徐 方
出版发行 生活 · 讀書 · 新知 三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)
网 址 www.sdxjpc.com
经 销 新华书店
印 刷 北京鹏润伟业印刷有限公司
版 次 2014 年 9 月北京第 1 版
2014 年 9 月北京第 1 次印刷
开 本 880 毫米 ×1230 毫米 1/32 印张 4.25
字 数 92 千字
印 数 0,001－5,000 册
定 价 28.00 元
(印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542)

ACHIEVING OUR COUNTRY: Leftist Thought in 20th-Century America
by Richard Rorty

Published by arrangement wit Harvard University Press
through Bardon-Chinese Media Agency

现代西方学术文库

总　　序

近代中国人之移译西学典籍，如果自1862年京师同文馆设立算起，已逾一百二十余年。其间规模较大者，解放前有商务印书馆、国立编译馆及中华教育文化基金会等的工作，解放后则先有50年代中拟定的编译出版世界名著十二年规划，至"文革"后而有商务印书馆的"汉译世界学术名著丛书"。所有这些，对于造就中国的现代学术人材、促进中国学术文化乃至中国社会历史的进步，都起了难以估量的作用。

"文化：中国与世界系列丛书"编委会在生活·读书·新知三联书店的支持下，创办"现代西方学术文库"，意在继承前人的工作，扩大文化的积累，使我国学术译著更具规模、更见系统。文库所选，以今已公认的现代名著及影响较广的当世重要著作为主，旨在拓展中国学术思想的资源。

梁启超曾言："今日之中国欲自强，第一策，当以译书为第一事"。此语今日或仍未过时。但我们深信，随着中国学人对世界学术文化进展的了解日益深入，当代中国学术文化的创造性大发展当不会为期太远了。是所望焉。谨序。

"文化：中国与世界"编委会

1986年6月于北京

目　录

美国的民族自豪感：惠特曼与杜威

就国家而言，民族自豪感有如个人的自尊，它是国家自我完善的必要条件。然而，过分的民族自豪感可能激发好战情绪或者导致帝国主义倾向，就像自尊心太强会产生傲慢的态度。但是，如果一个人自尊不足，他就很难展现自己的道德精神。因此，缺乏足够的民族自豪感就难以形成有关国家大计的富有成效的辩论。如果一个国家想在政治筹划方面富于想像力和创造力，那么，每个公民都应该在感情上同自己的国家休戚与共——因国家的历史或现行的民族政策而产生的强烈耻辱感或炽热自豪感。当然，只有在民族自豪感压倒民族耻辱感的时候，这个国家才能在政治上有所作为。

这种情感倾注是十分必要的。一些人和我一样，希望美利坚合众国有一天将其主权让给丁尼生所谓"人民的议会、世界的同盟"，对他们而言，这种倾注也是非常重要的。然而，除非各个民族—国家的政府联合起来建立这么一个同盟，除非这些民族—国家的公民都为自己政府的行为感到骄傲（即便是这种骄傲带有遗憾、有所保留），这种同盟是永远不会出现的。

那些希望自己的国家有所作为的人必须告诉人们，应该以什么而自豪，为什么而耻辱。他们必须讲述富有启迪性的故事，叙说自己民族过去的历史事件和英雄人物——任何国家都必须忠

于自己的过去和历史上的英雄人物。每个国家都要依靠艺术家和知识分子去塑造民族历史的形象,去叙说民族过去的故事。从某种意义上说,政治领导权的竞争就是民族自我认同的不同故事之间的竞争,或者说是代表民族伟大精神的不同形象之间的竞争。

在 20 世纪末的美国,值得推崇的动人形象和故事还是寥寥无几。惟一受美国公众文化推崇的民族自豪模式,就是既头脑简单又好战激进的大国沙文主义。然而,民众普遍认为,民族自豪感已经不再适时。在这种观念的影响下,就连沙文主义也显得黯然失色。在大众文化和精英意识中,人们对 21 世纪美国形象的描述都很低调,充满了自我嘲讽或反感。

我们来看看最近出版的两本小说:一本是尼尔·斯蒂芬森(Neal Stephenson)的畅销书《雪崩》(*Snow Crash*);另一本是莱斯利·马门·西尔克(Leslie Marmon Silko)的《死者年鉴》(*Almanac of the Dead*),读者不多但备受评论界青睐。两本都是力作。不论哪本书的读者都会认为,如果美国人继续因他们的国家而自豪,那将会很荒唐。

《雪崩》讲述的是 21 世纪美国的故事,到那时,企业家的需求将凌驾于人们建立自由平等社会的愿望之上。国家已经分裂成为众多享有特许权的领地,各个独立的公司——国际商用机器公司(IBM)、Mafia、GenTech——在其领地内拥有各种司法权力。美国政府也已经进入商界,而且以更为合法的实体经营着自己的小块领地。但是,政府在各个平等的实体中并无优先权。在这个国度里,不存在压倒一切的政治实体,更不用说这样的公民意识,可以联合东西各州,或者联系各大城市的不同城区。

在小说《雪崩》中,美国与世界其他地区关系的象征是斯蒂芬森最恐怖的创造——他称之为“木排”。这是一个漂浮在海

上的船骸巨怪，不停地在太平洋的岸边漂浮。那里居住着成千上万的亚洲人，他们希望逃离巨船，游向北美。那条木排从某种意义上说是一个巨大的国际贫民窟，被粗暴残忍、无法无天的罪犯帮派所控制。在昔日的美国，各大企业享受着特许经营权，利润丰厚，他们都有各自的地盘，彼此之间井水不犯河水。这与木排上的生活有天壤之别。因此，美国人与其说是因成为美国公民而自豪，不如说因比在那条木排上生活的更安全、更温饱而感到庆幸。林肯和马丁·路德·金从斯蒂芬森小说里的美国人想像中消失了，就像克伦威尔或丘吉尔从奥威尔《1984》这本书中描述的英国人想像中消失了那样。

《雪崩》着重刻画了人们普遍认同的思想，认为那些巨型公司和在幕后充当这些公司代理人的政府现在制定所有的重大决策。这种思想常常被写进一些恐怖小说，如理查德·康顿(Richard Condon)的《满洲候选人》(*Manchurian Candidate*)和《冬季谋杀》(*Winter Kills*)，以及托马斯·品钦(Thomas Pynchon)的《葡萄地》(*Vineland*)和诺曼·梅勒(Norman Mailer)的《妓女魂》(*Harlot's Ghost*)等一些更有抱负的作品。人们眼前的政府不过是一幅假面具。这种观点似乎是一种貌似真实的推断，因为我们生活在第二个镀金时代(Second Gilded Age)。即使是马克·吐温也会为我们的政客们出卖自己的无耻行为而感到吃惊。①

---

① 这种交易的一个非常典型的例子是，参议院投票支持对法律进行特别的修改，以此阻挠卡车司机联合会(Teamsters Union)组建联邦快递公司(Federal Express Company)。参见参议员 Edward Kennedy 的发言引发的与此有关的辩论(*Congressional Record*, October 1, 1996, pp. S12097ff)，尤其是参议员 Paul Simon 的发言："我们必须扪心自问，为什么联邦快递的问题如今在国会这么受重视？说实话，是因为联邦快递对竞选活动的贡献很大。"(p. S12106)参议院投票支持该公司后，据说该公司发言人表示："我们在政治上打了一场硬式棒球，并且赢了。"

斯蒂芬森、康顿、品钦等人的小说并非对社会的抨击，而是对种种美国梦破灭的充满悔恨的默认。西尔克的《死者年鉴》同样设想民主政府已经成为一场闹剧，然而她的小说表现为自憎而不是自嘲。小说着重刻画了欧裔美国人与土著美国人以及非洲移民奴隶后代之间的关系。西尔克小说的结尾描写了欧洲侵略者和移民的后代被迫返回欧洲，因此实现了土著美国人的预言，认为白人不过是暂时的灾难，不会超过五百年的历史。西尔克刻画了美国政府由于暴乱和粮食短缺而瓦解，而玛雅人和阿兹特克人的后代却源源不断地涌入加利福尼亚州、亚利桑那州和得克萨斯州。

我们不需要知道西尔克是否读过福柯(Foucault)或者海德格尔(Heidegger)的著作，也明白她的小说描述的是近代史，就像福柯和海德格尔的读者从他们的著作中读到的一样。在这部小说中，两百多年美国的历史——乃至启蒙运动以来欧美各民族的历史，已经浸透了虚伪和自欺欺人的事实。福柯的读者常有这样的印象，在过去的两百多年间，人们没有挣脱任何枷锁：往日沉重的枷锁不过变得稍稍轻松些。海德格尔将美国成功地用现代技术包围整个世界描写成荒原的蔓延。相信福柯和海德格尔的人常常会像西尔克那样看待美利坚合众国：希望以某种截然不同的东西来取代它。

这些人没有因为拥有美国公民权而感到自豪，而且认为积极投身选举政治毫无意义。他们将美国的爱国主义和残暴行为相联系：非洲奴隶的输入、对美洲土著人的残杀、对原始森林的践踏，以及对越南的战争等。许多人认为，美国人的民族自豪感只适用于大国沙文主义，因为在有些人眼里，美国仍然可以精心编制如同海湾战争那样的事情，这些美国人随时随地都可以给

人们带来深重的灾难。当青年知识分子在读了海德格尔、福柯、斯蒂芬森或者西尔克的作品后,观看约翰·韦恩的战争影片时,他们往往深信,自己生活在一个残暴、没有人性、腐朽的国家里。他们开始把自己当作剩余的拯救力量,是少数能够透过民族主义的外衣洞察当代美国丑陋现实的人。但是,这种洞察力没有使他们制定一项合法的计划,或者参与政治运动,或者分享民族的希望。

当我们把《雪崩》、《死者年鉴》等小说同20世纪上半叶出版的《丛林》(*The Jungle*)、《美国悲剧》(*An American Tragedy*)、《愤怒的葡萄》(*The Grapes of Wrath*)等社会主义小说相比较时,我们会发现,两者之间体现的"民族自嘲和自憎"与"民族希望和理想"的对立十分鲜明。在后一种小说中,作家们都相信,葛底斯堡演说是绝对正确的,但是,我们的国家必须改造自己以实现林肯总统的梦想。这种改造是必须的,因为工业资本主义的崛起已经使美国人早期的个人主义思维方式显得过时。

这些作家认为,个人主义思维方式应该被另外一种信念所代替,即美国会成为世界上第一个由人民管理的共和国(commonwealth),第一个没有阶级的社会。在这个国家中,人们的收入与财富平均分配,政府不但保证机会均等,而且保证个人自由。这种新的、半共产主义社会的思想是进步运动(Progressive Movement)和罗斯福新政(the New Deal)的核心思想。它为20世纪前60年的美国左派政治定下了基调。我们会看到,沃尔特·惠特曼(Walt Whitman)和约翰·杜威(John Dewey)为形成这种思想起了很大的作用。

20世纪初左派知识分子与他们同时代占多数的反对者之间的不同,就像行为者与旁观者之间的区别。在这个世纪前些

年中，如果一个知识分子不正视自己国家的历史并用怀疑的眼光看待历史，那么，他/她就有可能提出某种新的政治观点。亨利·亚当斯（Henry Adams）当然是个明显的例外，他自觉地放弃政治。但威廉·詹姆斯（William James）认为，亚当斯将第一个镀金时代诊断为不可逆转的道德与政治沦丧，是不合情理的。从某种意义上来看，詹姆斯关于真理的实用主义理论是对亚当斯所影响的那种超然的旁观主义的反驳。

对詹姆斯来说，憎恨美国人的虚伪和自欺欺人是毫无意义的，除非这种行为旨在给美国一个将来能够以此为荣的理由。在詹姆斯看来，亚当斯培育的那种具有原始海德格尔精神的文化悲观主义似乎既颓废又怯懦。詹姆斯说："民主是一种宗教，而且我们注定不能允许它失败。信念和乌托邦理想是理性最崇高的表现。任何一个富有理性光辉的人都不会听天由命。"①

1909 年，赫伯特·克罗利（Herbert Croly）在其《美国生活的诺言》（*The Promise of American Life*）一书的开头印证了亚当斯的观点：

> 美国人对他们国家的信任是宗教性的。这种信任如果说不是非常强烈的话，那么至少具有几乎绝对和普遍的权威。……孩提时，我们就听到长者在谈话中断言或者暗含这种信任。在我们教育过程的每个新阶段，这一观念都不断被强化。……我们可以不信任或者不喜欢我们的同胞以国家的名义所做的许多事，但是我们的国家本身、其民主的

① William James，"The Social Value of the College-Bred"，收入 James 的 *Essays，Comments，and Reviews*（Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1987），109 页。

制度和光辉的前途是不容置疑的。①

如果现在有人认为这种平民宗教是美国人的属性，那人们会认为他仅仅是指沙文主义者——是指那些把约翰·韦恩而不是林肯当作我们的代表人物的美国人，他们把美国看成是不可战胜的国家，而不是一个善良的民族。西尔克、斯蒂芬森、梅勒和品钦的小说和亚当斯听天由命的悲观主义可以说是异曲同工。

现代美国左派分子很少引用林肯或者惠特曼的语录。现在已经不像克罗利所说的那样，"在我们教育过程的每个新阶段"，美国人对自己国家的信任"都不断被强化"。相反，当代美国大学生毕业时，可能比刚入学时更加怀疑自己国家未来的命运。她可能不再相信政治进取精神能够创造这样的未来。那种超然的旁观主义和认为美国公民权不再为人们的行动提供机会的思想，似乎已经进入这些学生的灵魂。

在第一讲中，我将描述惠特曼和杜威在构筑越战前美国左派分子普遍认同的美国形象时的角色。我使用"形象"而非"神话"或"意识形态"等词语，是因为我认为要讲述美国的历史，不存在任何非神话的、非意识形态性的方法。我们称故事是"神话般的"或"意识形态的"，这只有当那些故事和"客观的"故事相对立时才有意义。人们设法找到实现目标的办法时，往往预测一种行为可能产生的不同结果，在这一过程中，客观性会有所帮助。但是，在人们决定要成为什么人或者建立什么样的国家

---

① Herbert Croly, *The Promise of American Life*(New York: Capricorn Books, 1964; 初版于 1909), 1 页。

时，就与客观性几乎没有任何联系。当人们试图决定自己国家的命运、捉摸历史的真正意义时，谁也不知道客观的态度会带来什么样的结果。这和回答自己是怎样一个人、自己的所做所为真正带来了什么结果等问题是一样的。在决定我们下一步做什么、我们将成为什么样的人的过程中，我们会就个人或国家命运提出一些问题。

作为讨论这种决策过程的例子，我们来看看詹姆斯·鲍德温(James Baldwin)的小说《下一次将是烈火》(*The Fire Next Time*)。小说的开头写道："这是我对我的国家和同胞所犯罪行的指控。我本人、时间和历史永远都不会宽恕他们，因为他们已经并且仍然在毁灭成千上万人的性命，他们不知道也不想知道这一切。"①这种缺乏宽容的态度很容易就能从全美伊斯兰联盟(Nation of Islam)的神学故事中找到原型。鲍德温把全美伊斯兰联盟的创始人伊莱贾·穆罕默德(Elijah Muhammad)当作一个偶然的现象。黑人穆斯林认为，白人开始是由魔鬼般的科学家创造的一群侏儒。对他们来说，这种假设最能够解释惨无人道的黑奴拍卖和对黑奴实行私刑杀害。

那些能够接受伊莱贾·穆罕默德故事的人，便利用它来表达自己对美国白人那种发自内心、摧人心肺的愤恨之情，正如西尔克的小说里所刻画的。但是，当我们看到詹姆斯·鲍德温小说中的自创意识逐渐展开时，我们可以看出，一方面，他长期以来不愿意宽恕这个国家，因为当初自己的祖先是被镣铐绑架而来的；另一方面，他与这个国家的认同感与日俱增。因此，他努力地把这两种情感融合在一起。他说："我不是美国的监护人，

---

① James Baldwin, *The Fire Next Time*(New York: Dell, 1988；初版于1963)，5页。

而是最早来到此海岸的美国人之一。”①

在另一个段落中，鲍德温又写道，“简言之，如果我们想真正成为一个民族，也就是说，如果我们要真正塑造我们的形象，成为像成年的男女一样成熟的民族，那么我们，不论黑人还是白人，在这块土地上彼此都迫切地相互需要”。② 他的书是以这句经常被引用的话结束的：“如果我们——我现在指的是相对觉醒的白人和相对觉醒的黑人，我们必须像情人一样坚持到底，或者唤醒他人的觉悟——不再动摇我们的责任，那么，尽管现在人数还不多，我们也许可以结束这场种族歧视的噩梦，筑就我们的国家，并改变世界的历史。”在如何把握国家命运这个问题上，伊莱贾·穆罕默德和詹姆斯·鲍德温是有分歧的，这就决定了他们是充当旁观者、不顾非人性力量下美国的命运，还是成为国家命运的主人。

我觉得，没有必要讨论他们两人的观点哪个是正确的。他们两人从不表示谅解，但是其中一个拒绝致力于筑就我们国家的工程，而另一位却没有那么做。这两种观点都是可以理解的，也都言之成理。但是，我们找不到中立客观的标准，来判断这两种观点哪种更为正确。

就像我认为没有必要证明詹姆斯·鲍德温的观点是否正确一样，我觉得也没有必要证明林肯、惠特曼或者杜威是否正确地认识美国。描写一个民族经历过什么又试图成为什么，不应该只是准确地再现现实，而应该是努力塑造一种精神认同（moral identity）。左派和右派之间不应该就我们国家历史中

---

① James Baldwin，*The Fire Next Time*（New York：Dell，1988；初版于1963），98页。

② 同上，97页。

哪些片段值得骄傲、就这段历史的描写是否真实而进行争论，而应该探讨哪些希望是我们可以追求的，哪些幻想是我们应该放弃的。

只要我们的国家还存在政治上活跃的左派和右派，这种争论就会继续下去。它是国家政治生活的核心，不过左派有责任使之继续下去，因为右派从来不主张变革。右派人士认为，国家现在基本上保持着良好的状态，虽然过去可能更好些。他们认为，左派为争取社会正义所进行的斗争是胡闹，是乌托邦式的愚昧。就理论而言，左派是有希望的政党。它坚定地认为，我们国家的形象尚未形成。正如历史学家尼尔森·利希滕斯坦（Neilson Lichtenstein）所说的："所有美国的重大改革运动，从反对奴隶制运动到20世纪30年代的劳工运动，改革者都标榜自己是道德的、爱国民族主义的卫士。他们不同于那些目光狭隘、自私并且同正义高尚的社会前景背道而驰的精英阶级。"①

如果左派成为旁观者，沉浸在对过去的回顾中，那就不再是左派了。在这些讲座中我会说明，20世纪60年代，美国的知识分子和工会（unions）之间原有的联盟决裂之后，美国左派开始向亨利·亚当斯的立场转化。学院中的左派已经允许文化政治代替真正的政治，并且同右派合作制定公众辩论的主要文化议题。他们正花费精力来讨论诸如亚当斯对处女和发电机的思考等远离国家需要的话题，而这些精力本应该用以提出新的法律。学院左派没有议案可以提交给美国，也没有现实的通过具体改

---

① Nelson Lichtenstein, *The Most Dangerous Man in Detroit: Walter Reuther and the Fate of American Labor*（New York: Basic Books, 1994），383页。

革可以建立共识的国家形象。它的成员无法再感受到詹姆斯和克罗利话语的力量。对他们来说,美国的平民宗教似乎是气量狭窄陈腐守旧的民族主义。

惠特曼和杜威也是这种平民宗教的先知。他们重新描述了美国的历史,希望动员美国人积极参与政治。他们对我们国家的重新描述最显著的特点,就是彻底的现世主义(secularism)。[①] 过去,在大多数激励本国人民进行自我完善的故事中,都离不开对于一神或多神的信仰。在多数欧洲和美国的历史中,各个国家都要扪心自问,他们在基督教上帝眼中的形象如何。“美国例外论”通常认为,神祇对他们情有独钟,正如约瑟夫·史密斯(Joseph Smith)和比利·格雷厄姆(Billy Graham)的作品中表现的一样。恰恰相反,伊莱贾·穆罕默德和莱斯利·马门·西尔克是倒置的例外论的代表:在他们眼中,美国白人将冒犯特有的神祇。

杜威和惠特曼想要美国人继续认为,他们是独一无二的,但他们都不想同神祇宠爱或者愤怒扯上联系。他们希望把基督教圣经力主的互助、友爱同家世、不朽、天意以及最重要的原罪等

---

① 我用“现世主义”指“反教权主义”而不是“无神论”。*A Common Faith* 中明显流露出 Dewey 对“放肆的无神论”的憎恶。我在别的书中说过,Dewey 和 James 都想调和实用主义和宗教信仰——私人化的宗教信仰而不是那种产生了教会——尤其是带有政治立场的教会——的宗教信仰。参见 Rorty,“Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance,”收入 RuthAnna Putnam 编辑的 *The Cambridge Companion to William James*(Cambridge:Cambridge University Press,1997);同著者的“Pragmatism as Romantic Polytheism,”收入 Morris Dickstein 编辑的 *The New Pragmatism*(Durham, N. C. :Duke University Press,1988);同著者的“Religion as Conversation Stopper,”*Common Knowledge* 3(Spring 1994):1~6。最后一篇文章回应了 Stephen Carter 的观点,即公共广场上应该听得见宗教的声音。

超自然的观念区别开来。他们希望美国人通过美国自己的努力对美国自身感到骄傲,而不希望美国屈服于任何权威——即使是上帝的权威。惠特曼这样写道:

> 我向人类呼唤,不要对上帝感到好奇
> 因为我对每个人好奇,但不对上帝感到好奇。①

惠特曼认为,没有必要对上帝好奇,因为没有一个标准——哪怕是神圣的标准——来衡量一个自由人所做的决定正确与否。他希望美国人花费精力去探索各自的欲望,就像过去的人类社会费力发掘上帝的愿望一样。美国人会对其他的美国人感到好奇,但不会对任何宣称凌驾于美国之上的权威感到好奇。

肯尼思·罗克罗斯(Kenneth Rexroth)认为,惠特曼创建了这样的观点,"美国梦的实现是一种天启,是给人类生命带来终极价值的末世事件"。他继续说:

> 其他的宗教是基于爱的公社、和平的住所以及上帝的王国等许诺而建立的。惠特曼把他的民族—国家和自己视为一体。只有当这些观点开始于3000年前的利未沙漠(Levantine desert)时,我们才能接受。在我们自己的时代,我们怀疑这些观点带有危险的恶意。但是,惠特曼的预言

① *Leaves of Grass*,85页。所有涉及*Leaves of Grass*和*Democratic Vistas*的内容参考的是Walt Whitman的*Complete Poetry and Selected Prose*(New York:Library of America,1982)。

揭露并且破除了所有被错当作美国生活方式的骗局。这是关于美国潜力最后也是最伟大的预见。①

对我来说,罗克罗斯在这段话中所说的一切似乎都是正确的,除了"最后也是最伟大的"这个短语。惠特曼试图把我们民族一国家的历史和人类生活的意义结合起来,在这方面他有成功的效仿者。大概因为我是哲学教授,对道德理想进行哲学上的重述有特别的兴趣,我认为约翰·杜威是这些效仿者中最成功的,他所发挥的作用也更大。

惠特曼明确指出,他"把美国和民主这两个词当作可以互换的词语"。② 杜威没有说得这么明确,但当他以特别的敬意使用"真正民主"这个词的时候,很明显,他在想像一个成功的美国。杜威和惠特曼都把美国看做是在有限的、人的、历史的努力中领会终极意义的一次机会,而不是在永恒的、非人的什么东西中。他们都希望,在未来的美国,宗教的存在是源于爱,而不是源于害怕。人们对宗教的信仰(对高于自己的东西感到敬畏)往往缘于孩提时对于安全的渴望(希望摆脱时间和厄运)。他们梦想打破两者之间的传统联系。他们希望保留前者,抛弃后者。他们希望,人们树立起创建没有阶级、没有等级的美国的理想,而不是寄希望于上帝的意志。过去,人们无条件地把自己的各种欲望都寄托在上帝身上,他们希望建立乌托邦式的美国来取代上帝。他们希望,争取社会正义的

---

① Kenneth Rexroth, "Walt Whitman",刊载于 *Saturday Review* 3 (September 1966),重印于 Graham Clark 编辑的 *Walt Whitman: Critical Assessments*,第 3 卷(New York: Routledge, 1994),241 页。

② Whitman, *Democratic Vistas*, 930 页。

斗争成为国家的原则和民族的灵魂，能够激发这个国家的活力。

杜威说："民主既不是政府的一种形式，也不是一个权宜之计，归根到底，是个人及其经历之间关系的形而上学。"①对惠特曼和杜威来说，"美国"和"民主"这两个术语都是关于人类的新观念的缩写——这个观念对非人类权威没有服从的余地，而且除了人类自由达成的共识之外没有任何别的权威。斯蒂芬·洛克菲勒(Steven Rockefeller)认识到"杜威的目标是把宗教生活和美国的民主生活完全融为一体"。② 在这一点上，他是对的。但是，杜威希望的那种融合，不是把对永恒的追求与这种理想在美国的暂时实现简单地结合在一起，而是要忘记永恒。更笼统地说，杜威的融合，是以可能实现的社会理想代替业已成为现实的共有知识。惠特曼说，"民主"这个词"是个伟大的词，还没有人……写它的历史，因为这个历史还要有待创造"。③

---

① John Dewey, "Maeterlinck's Philosophy of Life", 收入 *The Middle Works of John Dewey*, 第 6 卷 (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978), 135 页。Dewey 说，只有 Emerson, Whitman 和 Maeterlinck 这三个人才把握住了民主的这一要义。Dewey 的词"形而上学"可能用得不够准确。他最好说，民主是进入人类进化的更高阶段的主要途径，尼采并不赞同这一点。

Kenneth Burke 曾写道(*A Grammar of Motives*, 504 页)，"观察事物的正确角度越多，事物的存在就越完整。就此我们可以说，植物的存在'没有'动物'完整'，因为每一个更高级别的事物都要求描绘它的词汇有不能用于较低级别事物而专用于它的一层意义"。Dewey 和 Burke 或许会同意，民主的人类的存在比前民主的人类的"存在更完整"Whitman 式的民主社会的公民能够为自己创造出从未想像过的新角色和新目标。所以可以从更多的角度、用更多的描述性词语来描绘他们，来合理地解释他们的言行。

② Steven Rockefeller, *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism* (New York: Columbia University Press, 1991), 4 页。

③ Whitman, *Democratic Vistas*, 960 页。

忘记永恒,并且以不确定的未来代替原有的真实知识,这并不容易。但是在后黑格尔时代,这两个任务都容易得多。黑格尔同霍布斯唯物主义者一样严肃地对待时间和界限,同时又如希伯来先知或基督教圣徒一样严肃地看待宗教冲动,他是第一个这样做的哲学家。斯宾诺莎曾经试图把上帝和自然等同来进行综合分析,但他仍然认为以永恒的观点看待事物是可取的。黑格尔则反驳说,在这种观点下,关于人类历史的任何看法都会因为太单薄、太抽象而没有任何宗教作用。他认为,人类生活的意义在于人类历史如何起作用,而不是人类历史和没有历史记载的某些事物间的关系。有了这条建议,黑格尔的两位追随者——杜威和惠特曼——更有理由宣称,衡量人类冒险价值的方式是向前看而不是向后看:把人类可能面临的未来同人类的过去和现在作比较。

不幸的是,马克思一直是左翼黑格尔派哲学家中最有影响的。但是马克思错误地认为,黑格尔的辩证法可以用来预示未来和提供灵感。这就是为什么马克思提出了历史相对论的形式,但被卡尔·波普(Karl Popper)批评为空洞无力。然而另外一种形式的黑格尔历史相对论(historicism)能够经受住波普的批评。在这种形式下,历史相对论只是柏拉图甚至康德试图永恒化的事物的世俗化,是终极价值和敬畏的世俗化。

杜威的哲学希望系统性地把一切事物都世俗化,任何东西都不是固定的。这就意味着放弃寻找可供参考的理论框架,在这个框架内本可以评估有关人类未来的提议。杜威很浪漫地希望未来发生的事会让每个以往的框架都显得过时。他所担心的是停滞不前,比如说:在每个人都想当然地认为历史的目的已经

得以实现的时期，一个人人都当旁观者而非参与者的时代，一个左派和右派间的辩论消失的国家。

在年轻的时候，杜威读过很多黑格尔的作品。他用黑格尔来消除所受到的康德以及后来正统基督教的影响。惠特曼只读过一点黑格尔的作品，但已经足够让他得以高兴地呼喊。惠特曼在笔记本中写道，"只有黑格尔适合美国——足够大，足够自由"。[①] 他继续说，"我把黑格尔当作人类最伟大的导师，我的头脑和灵魂最合适最具爱心的医师"。[②]

黑格尔的历史哲学使惠特曼以自己的民族—国家代替上帝王国的愿望合法化，并且得到保证。黑格尔认为，历史就是人类不断获得自由，人类自力更生这个观念越来越明朗的历程，因为对上帝来说，除了漫游世界之外不再有别的——对神祇来说，只有人类冒险的历史。在一个著名的段落中，黑格尔穿越大西洋指向可能拥有无法想像的奇迹的土地，"美国是属于未来的国家……对那些厌倦了旧欧洲历史兵工厂的人来说是充满欲望的土地"。[③]

惠特曼可能从来没有读到这段话，但他从骨子里知道黑格尔

---

① Whitman, *Notebooks and Unpublished Prose Manuscripts*，收入 Whitman, *Collected Writings*，第 6 卷，Edward F. Grier 编辑（New York：New York University Press，1984），2011 页。参见 2007～2008 页，里面有有用的编辑注释，提到的辅助材料论及 Whitman 对 Hegel 著作的熟悉程度和 Hegel 对 Whitman 的影响程度。Whitman 似乎只读过 Frederic Hedge 于 1847 年出版的 *German Prose Writers* 一书中翻译的 Hegel 的作品，主要是 the Introduction to the *Lectures on the Philosophy of History*，还有 Joseph Gostick 5 页篇幅的对 Hegel 体系的精彩概括。

② Whitman, *Notebooks and Unpublished Prose Manuscripts*，2012 页。

③ Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History：Introduction—Reason in History*，H. B. Nisbet 译（Cambridge：Cambridge University Press，1975），170～171 页。

应该写过这样的句子。对他来说，很明显黑格尔曾经为美国传奇写过序曲。惠特曼说，黑格尔的作品“以这样一个显著的标题整理结集很是合适:《北美洲作用及当地民主之思考》”。① 这是因为黑格尔认为，上帝在进入时间之前仍然是不完整的——按照基督教的术语是直到他化为肉身在十字架上受难之前。黑格尔利用道成肉身学说(doctrine of Incarnation)来推翻古希腊的形而上学，他坚持说，如果没有圣子，那么圣父就仅仅是一个可能，一个观念。用黑格尔的话来说，没有时间和受难，上帝只是“一个抽象”。黑格尔的说法非常接近惠特曼说过的话，“关于超自然的整个理论，以及所有同这个理论密切相关、或由其派生的东西，都如梦一般离去……这和灵魂的现实并不一致，即承认宇宙中有某种事物比男人和女人更加神圣”。②

同大多数19世纪的美国思想家一样，惠特曼也认为，神灵的受难场所是在过去，而美国的《独立宣言》就像复活节的黎明。因为美利坚合众国是第一个基于新型人类友爱的希望而建立的国家，它将是时代的诺言率先实现的地方。美国人会成为人类历史的先锋，因为正如惠特曼所说:“各个民族的美国人在任何时间任何地方都可能是最有诗歌天性的。美国自己在本质上就是最伟大的诗歌”。③ 他们也是人类过去的再现。惠特曼写道:“我们礼帽上戴的花已经生长了两千年”。④

惠特曼认为，我们美国人是最有诗歌天性的，因为我们是人

---

① “Carlyle from American Points of View”，收入 Whitman，*Prose Works*(Philadelphia:David McKay，1900)，171 页。

② Whitman，*Leaves of Grass*，16 页。

③ 同上，5 页。

④ 同上，71 页。

类历史上一个国家自我创造的第一个完全的实验品:第一个除了它自己不需要取悦任何人的民族—国家——上帝也不例外。我们是最伟大的诗歌,因为我们置身于上帝的土地:我们的本质是我们的存在,而我们的生存在于我们的未来。其他民族认为他们自己是对上帝荣耀的赞歌,而我们把上帝重新定义为我们自己的未来。

然而,杜威和惠特曼都没有肯定地表示,美国必然会走得很顺利,美国自我创造的实验会成功。世俗化的过程中充满了偶然性。因为他们反对一切神圣天意(Divine Providence)和无所不在的目的论(teleology)观念,杜威和惠特曼不得不承认这样的可能性:人类先锋也许会迷路,也可能带领我们人类走过悬崖。如惠特曼所说,"美利坚合众国注定要超越封建主义光辉的历史或者证实我们时代最大的失败"。[①] 尽管马克思和斯宾塞声称,他们通晓将要发生的事情,惠特曼和杜威却否认拥有这样的知识,这就给纯洁欢快的希望留下了空间。

惠特曼和杜威认为,欧洲的问题在于它太努力地追求知识:它费尽心思地想要弄明白,人类究竟应该怎么样。它希望获得人类行为的权威性指导。威廉·冯·洪堡(Wilhelm von Humboldt)是欧洲最早建议放弃这个希望的人之一,他是人种学的创始人,也是对黑格尔有很大影响的哲学家。在密尔(Mill)用作《论自由》(*On Liberty*)铭文的一段话中,冯·洪堡是这样写的,社会组织的意义就是昭示这样一个道理,"人类发展的多样性至关重要"显而易见。惠特曼从密尔那儿看到了这个独特的观点,并且在他《民主展望》的第一段引用了《论自由》。惠特曼说,密尔

---

① Whitman, *Democratic Vistas*, 930 页。

需要“两个主要的要素或者阶层来实现真正宏大的民族性——第一，性格的极其多样性——第二，人类本性的完全表现，从而在各个方向（甚至是相互矛盾的方向）扩展自己”。①

密尔和洪堡的“丰富多样性”以及惠特曼的“完全表现”都可以表明，过去的人类成就都不能告诉我们人类生活的终极价值，即使是柏拉图甚至基督的成就。没有什么成就可以提供一块模板来塑造我们的未来。未来会无止境地扩展。关于个人和社会生活新形式的实验会互相影响，互相补充。个人生活会变得意想不到的多样化，而社会生活则会是不可思议的自由。欧洲的过去特别是基督教，不是指导我们如何屈从于权威，而是建议我们，怎么才能生活得丰富多彩、不同以往。

然而，这种无止境多样性的浪漫不能和现在的“多重文化主义”混为一谈。后者是指多种文化和平共存、并行发展，不同文化的成员保存并且保护他们各自的文化免遭其他文化的侵袭。与黑格尔一样，惠特曼对保存或保护没有兴趣。他想要的是人类生活不同方式的竞争和争论——一种诗意的竞赛，在这一过程中，各种不和谐因素最终归结于前所未闻的融洽。黑格尔“前进性演化”的观点就是每个人都跟别的人互相争斗，这是19世纪对政治和社会思潮的最大贡献。如果可能，这种斗争应该是非暴力的，但如果有必要，就会变成暴力的，1861年的美国事实上就是很有必要的。黑格尔式的希望是斗争的结果会产生一种新文化，比任何合成的文化都要好。② 这种新文化之所以会更好，是因

① Whitman, *Democratic Vistas*, 929页。

② Whitman希望重建时期（the Era of Reconstruction）中能诞生出这种新文化。参见David S. Reynolds, *Walt Whitman's America: A Cultural Biography*（New York: Random House, 1995），第14章。

为它在统一中包含更大的多样性——它将成为一条由更多丝线织成的挂毯。但这件挂毯最后也会被撕成碎片,以便织成更大的挂毯,这样,过去的经历就不会阻挡未来的发展。

我认为,杜威和惠特曼在理论学说方面没有什么差别,但他们的侧重点明显不同:重点谈论爱还是重点谈论公民权。惠特曼关于民主的意象是相拥的情侣,而杜威的则是城镇会议。杜威详细描述了创建“体面”社会的需要——这是以色列哲学家阿佛莎·玛格丽特(Avishai Margalit)提出来的,把它定义为各种制度互不抵触的社会。与此同时,玛格丽特还提出了“文明”社会的概念,把它定义为众多个体互不矛盾——在这样的社会中,人们会出于本能、自然而然地宽容别人的幻想和选择。[①] 惠特曼就希望建立这样一个社会。杜威的主要目标是制度化的自私自利,而惠特曼的则是社会上可以接受的施虐,这是性欲压抑和无法相爱的后果。

杜威不喜欢也不信任富兰克林·D·罗斯福,但他的很多观点都表现在新经济政策中。另一方面,惠特曼的希望在20世纪60年代才在青年文化(youth culture)中开始实现。摇滚、毒品以及不加区别同性-异性的随意友好的性交都会让惠特曼兴奋。新左派政治在60年代的历史中占据了主导地位,但我们需要记住60年代的许多年轻人对汤姆·海顿(Tom Hayden)和林顿·约翰逊(Lyndon Johnson)有着同样的怀疑。他们主要的关注点是文化而不是政治的变化。[②] 杜威可能会有所保留地认可

---

① 参见 Avishai Margalit, *The Decent Society*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 1 页。

② 关于60年代的历史叙述有失公允的观点我受惠于 Mark Edmundson。

摇滚文化，但惠特曼会全身心地投身其中。①

为了表达歌颂和鼓励自己国家的愿望，惠特曼说，他作为"最伟大的诗人"必须"全心全意地吸引他的国家，以无与伦比的爱来拥抱它，把他健壮的肌肉投入到它的荣耀与不足中"。② 杜威可能不会这样说。但是杜威可能会写出《草叶集》中其他的一些话——例如，"我说出原始的口令……我给出民主的标志；/上帝啊！我不会接受任何没有对应物的事物"。③ 我们也可以想像他写出下面的话：

> 逻辑和布道从不让人信服，
> 夜晚的潮湿深入我的灵魂。
>
> 只有在每个男人和女人面前证明自己的才这样，
> 只有无人否认的才这样。④

惠特曼的这些段落可以读作理论学说的预言，这种学说使实用主义既独到新颖又声名狼藉：它拒绝相信真理的存在，拒绝感受非人工制作的东西以及拥有超越人类权威的事物。黑格尔最接近这种实用主义学说的是他的格言：哲学是以思想的形式反映一个时代。

---

① Paul Berman 的 *A Tale of Two Utopias: The Political Journey of the Generation of 1968*(New York: Norton, 1996)一书的"Zappa and Havel"一章中有关于摇滚乐对60年代的重要性的陈述。

② Whitman, *Leaves of Grass*, 23 页。

③ 同上，50 页。

④ 同上，56 页。

尽管有这种历史相对论，黑格尔也不可能断言实践超过理论跃居首位——在解释实用主义的本质时，希拉里·普特南(Hilary Putnam)认可了能动者的首要地位。杜威则一直强调实践的首要位置，正如马克思在关于费尔巴哈的第11篇论文中所表达的那样。他的实用主义是回答"哲学可以为美国做什么"这个问题，而不是"美国如何从哲学上证明自己是合理的(be philosophically justified)"这个问题。他放弃了"人们为什么更喜欢民主而不是封建，更喜欢自我创造而不是服从于权威"这个问题，而是更青睐"考虑到我们美国人的偏爱，考虑到我们开始的冒险，对于真理、知识、理智、品德、人性以及所有其他传统哲学主题我们应该说些什么"这个问题。杜威希望，美国是第一个有勇气拒绝从哲学上证明自己合理的民族—国家——从永恒不动的源头。这样的国家把它的哲学和诗歌当作自我表达的方式，而不是要求它的哲学家们进行确认。

杜威哲学的最大成就是不以"真实的"、"正确的"等评价性术语来强调同某些现存事物的关系——比如上帝的意愿(God's Will)，道德律(Moral Law)或者客观现实的内在本质(Intrinsic Nature of Objective Reality)等——而是用这些术语来表达找到问题答案的满足感：一个以后看起来似乎陈旧的问题，一种未来可能错置的满足感。这种处理的影响就是改变了我们对进步的描述。对我们而言，进步是可以解决更多问题的方式，而不是预先靠近某些明确的事物。托马斯·库恩(Thomas Kuhn)指出，进步是以我们比过去提高的程度来衡量的，而不在于我们是否更加接近目标。

杜威后来曾尽力"以哲学命题的正式术语来简单陈述民主的信念"。这个命题即民主是道德和社会信念的惟一形式，它

"并不依赖于这样的观点:经验必须服从永恒控制的某些形式,服从某些声称存在于经验进程之外的'权威'"。[1] 这种陈述同惠特曼的感叹相呼应:"要用多长时间才能让美国认识到,最后的权威和依靠就在于它自己!"[2]基于独裁主义,杜威反对柏拉图和以上帝为中心的形而上学,更反对真理的"符应论"(the correspondence theory of truth),他认为,真理是对现存事实的准确描述。对杜威来说,有令人尊敬的内在本性的现实"的确存在",这种观点并不是常识判断力的明确表现,而是柏拉图理想世界思想的遗迹。

批判真理的"符应论"是杜威以哲学术语重述惠特曼主张的方式,惠特曼认为,美国不需要把自己放在任何参照系(a frame of reference)之内。"自我之歌"或美利坚合众国这样伟大的浪漫主义诗歌应该破除先前的参照系,不然是无法理解的。我们说美国本质上是最伟大的诗歌,就意味着美国要创建衡量它的标准。我们的民族—国家既是自我创造的诗人,又是自我创造的诗歌。

对于惠特曼和杜威彻底地世俗化美国的努力,我就解释这么多,他们把美国看做典型的民主国家,看做一个因此而自豪的国家:政府和社会机构的存在,仅仅是为了让新型个体成为可能。除了自由的人类个体之间达成的共识之外,没有任何权威。这样的国家不可能包含等级和阶级,因为自由参加民主商议需要的自我尊重同这些社会划分格格不入。

---

① "Creative—The Task before Us",收入 *Later Works of John Dewey*,第 14 卷(Carbondale:Southern Illinois University Press,1988),229 页。

② Whitman,*Democratic Vistas*,956 页。

对惠特曼和杜威而言，没有阶级和等级的社会——美国左派整个 20 世纪都在努力构建的社会类型——同封建欧洲的残酷社会或者 18 世纪的弗吉尼亚相比较，并不更合乎自然或者更理性。惟一可说的就是它可能更少一些不必要的灾难，它是实现某个目标的最好方式：创建个体丰富的多样性——更完美，更有想像力也更冒险的个体。一些人想要证明，减少灾难、增加个体的多样性，应该是政治努力压倒一切的目标，对此，杜威和惠特曼无话可说。关于可能推出这种信仰的一些前提条件，他们知道的并不更多。

社会组织的目的这种观念是明确属于左派的。左派——希望之党——认为，我们国家的精神认同尚待塑造，而不是需要保持。右派则认为，我们的国家已经有了精神认同，并且希望保持这个形象的完整无缺。他们担心经济和政治变革，因此很容易为有钱的人和有权的人所利用——通过阻止这些变革，从而使那些人的私人利益得到保障。

我认为，后来的美国左派对杜威关于个人和社会关系的理解，没有取得任何进展。杜威和福柯都深信，主要问题是建立福利社会，各种话语实践（discursive practices）会深入人心。但杜威坚持认为，社会的惟一要点是要构建能够带来更新更丰富的人类幸福形式的主题。杜威建议我们讨论有关社会问题和政治积极性的名词，是他努力发展建立福利社会的话语实践的一部分。

> 因这个方案中的合作精神而感到自豪，并不意味着认可鲍德温（Baldwin）所说的：美国白人所坚持的神话的集合：他们的祖先都是爱好自由的英雄，他们生在世界上最伟

大的国家，美国人在战争中是无敌的，在和平中是明智的，美国人总是很体面地同墨西哥人和印第安人以及所有的邻居或者下级打交道，美国男人是世界上最直率、最有男子气概的，而美国女人是最纯洁的。①

惠特曼和杜威要求美国人所感受的那种自豪感是和以下的记忆相一致的：我们通过屠杀了那些挡路的部族，来拓展我们的边界，我们违背了《瓜达卢佩伊达戈尔条约》（the Treaty of Guadalupe Hidalgo）中许下的誓言，以及我们仅仅因为男子汉的傲慢就导致了越南一百万人的死亡。

但是可能有人反对说，难道就没有什么同美国的民族自豪感不相协调的吗？我认为杜威－惠特曼式的答案是，应该有很多事物磨炼和调和这种自豪感，但一个民族所做的任何事情都不能阻止合乎宪法的民主重新获得尊重。如果说某些行动（acts）真的使重获自尊成为不可能，那就是放弃共享社会希望的现世的反独裁主义的那些词汇，反而青睐惠特曼和杜威痛恨的，围绕原罪的概念建立的那些词汇。

那些严肃看待原罪观念的人认为，杜威和惠特曼孩子气十足，很天真也很危险。他们认为，两人都缺乏悲剧感，缺乏深渊的感觉。对这些人来说，某些行动的委任——不考虑历史变革或文化区别而可以具体化的行动——同进一步的自我尊重不相协调是基本的道德事实。但是，杜威对基本的道德事实有着不同的理解。他认为对我们每个人而言，我们有道德是因为总有些事情我们宁死也不会去做。这些事情具体指哪些，会因时代、

① Baldwin, *The Fire Next Time*, 101 页。

因人而不同,但对一个有道德的人来说,做了那样的事情仍然能够一如既往地生活是不可想像的。

然而,现在让我们做个假设,有个人的确做了人们无法想像的一件事情,但是,这个人仍然活着。到那时,这个人的选择无非是自杀,或者是永远过着自我嫌弃的生活,还有就是继续生活但永远不会再做这样的事情。杜威推荐了第三种选择。他认为,你应该继续做一个参与者,而不是自杀或成为自己过去可怕的旁观者。他认为自我憎恨是参与者——无论个体还是民族——无法承担的奢侈。他很清楚产生悲剧的可能性,①但是,他明确反对以原罪来解释悲剧这种观点。

那些认真看待原罪观念的人——比如圣奥古斯丁的崇拜者莱因霍尔德·尼布(Reinhold Niebuhr)和吉恩·贝斯克·艾尔斯坦(Jean Bethke Elshtain)——对这一系列的思想感到震惊。② 他们以很轻松的心态看待它,即加利福尼亚式的看法:人们应该把碰巧犯下的罪行当作有益的学习经验。但是,安德鲁·德尔班科(Andrew Delbanco)完全正确地理解了杜威,他说,对他而言"罪恶是无法超越想像力的失败,也是人类无法面对这样一种精神的失败:既为增强对正直的信心而训诫自己,又为互惠的爱

① 参见 Sidney Hook, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*(New York:Basic Books,1974)一书中的同名文章。

② Niebuhr 批判了 Dewey,参见 Daniel F. Rice, *Reinhold Niebuhr and John Dewey: An American Odyssey*(Albany:SUNY Press,1993)。关于对 Niebuhr(和 Henry Adams)的赞赏参见最近出版的 John Patrick Diggins, *The Promise of Pragmatism*(Chicago:University of Chicago Press,1944)。关于 Elshtain 对 Augustine 的重述参见她的 *Augustine and the Limits of Politics*(Notre Dame:Notre Dame University Press,1995);关于 Delbanco 对 Augustine 的重述参见他的 *The Death of Satan:How Americans Have Lost the Sense of Evil*(New York:Farrar,Straus and Giroux,1995)。

带来的持久的舒适许下诺言。这让人感到,杜威的所有思想都是对爱默森'惟一的原罪就是限制'这句评论的引申"。德尔班科是对的,他接着说,这种对罪恶的理解,对美国政治中的进步运动以及在教育和社会改革方面的信心是根本性的。他的结论也是正确的,"在既有的形式中,人类的想像力永不停歇。因此,没有一个固定的标准,来对真理的变异进行衡量和评判"。[1]

德尔班科怀疑,我们是否能够放弃上述标准。列奥·施特劳斯(Leo Strauss)、哈维·曼斯菲尔德(Harvey Mansfield)以及其他很多人都没有这种怀疑。他们认为,信任这种标准对个体和社会礼仪是根本的。但是,这些批评家认为杜威天真和轻浮的地方,我却以为是他作为知识分子的勇气——有一种观点被希拉里·普特南称为"上帝的见解",无论在科学方面还是在道德方面,杜威都放弃了达至这种见解的想法,这一点确实勇气可嘉。换言之,杜威放弃了解释事情到底是怎么回事这种做法,而与之相对的则是,如何以最佳方式描述这些事物,从而迎合某些特殊的人类需要。在这方面,他和尼采——以及德里达和海德格尔等"现实形而上学"的批评家——是一致的。所有这些哲学家都认为,客观性是人类主观上的共识,并非某些非人类事物的准确再现。由于人类的需要不尽相同,他们对什么是客观的事例也有分歧。但是,要想解决这种分歧,不可能诉诸于人类需要之外的真正现实。解决方式只能是政治性的:人们必须利用民主制度和程序来调和各种不同的需要,从而在更多的事情上达成共识。

那些认为这一系列哲学思想可怕的人,不同意杜威和福柯

---

① Delbanco, *The Death of Satan*, 175 ~ 176 页。

的观点，即主要问题是建立福利社会，话语实践一直在走下坡路。他们认为，道德理想主义依赖于道德普遍主义——依靠广泛共同的需要，嵌于人类或者社会实践本性的内部。过去，我曾经对这种说法表示过反对，在这些讲座中我就不再说了。相反，我将回到讲座开始的地方作为结束，即参与者和旁观者的对比。

在前面我曾说过，如今在美国的学生和老师中，我们有一个旁观的、厌恶的、嘲笑的左派，而不是梦想着筑就我们国家的左派。这不是我们惟一的左派，但他们是立场最为鲜明的也是最有代表性的。这个左派的成员正如鲍德温一样，认为美国是不可原谅的，但鲍德温并不认为美国也是无法塑造的。这些人从他们的国家后退一步，正如他们所说，将其"理论化"。这导致他们同亨利·亚当斯所做的一样：认为文化政治高于真实政治，嘲笑民主制度可能再次服务于社会正义这样的观点。与希望相比较，他们更偏爱知识。

我认为，这种偏爱是避开现世主义和实用主义——努力去做杜威和惠特曼认为不该做的事情：换言之，在有理论支持的固定参照系内，看待美国式的冒险。自相矛盾的是，这些左派人士最担心"总体化（totalize）"，并且坚持认为，要以辨析差异的理论游戏、而不是现有的形而上学的方式，看待一切事情。但同时他们最热衷于理论化，以及成为旁观者而不是参与者。[①] 正有如用一只手帮助你自己享用另一只手所推开的东西。杜威坚持说，从古希腊形而上学得到的越多，寻求适合发展中的历史进程框架的欲望也就越小。

从现世主义和现实主义退却到理论的过程中，伴随着"不

---

① Spectare 是希腊语动词 theorein 的拉丁语说法。两个词的意思都是"看"。

可言说论(ineffability)”的复兴。我们多次被告知,拉康已经表明,人类的欲望在本质上是无法满足的;德里达早已表示,意义是无法确定的;利奥塔(Lyotard)认为,压迫者和被压迫者之间的对等是不可能的,土著美国人的屠杀或毁灭等事件是无法描述的。绝望在左派中变得时髦——有原则的、理论化的、哲学的绝望。在20世纪60年代之前激励美国左派的惠特曼式的希望,现在已被认为是天真的“人文主义”的一个症状。

我认为,偏爱知识而非希望是重复左派知识分子的行动,他们在本世纪早期就已经从马克思而不是杜威那儿获得了黑格尔主义。马克思认为我们应该坚持科学而非仅仅是乌托邦——我们应该以更宏大的理论来解释我们时代的历史事件。杜威并不这样想。他认为人们必须把这些事件看做社会实验的记录,其结果是无法预测的。

福柯式的左派代表回归到马克思主义的困惑,这是因为科学的苛刻而导致的。这种左派仍然坚持把历史事件置于理论环境之中,它夸大哲学对政治的重要性,对当前事件的意义进行世故的理论分析,从而浪费了精力。但对左派政治而言,福柯式的理论诡辩还不如恩格斯的辩证唯物主义有用。恩格斯至少还有末世论(eschatology),而福柯连这也没有。因为他们把自由改革者当作不足信的自由“人文主义”的症状,他们没有兴趣设计新的社会实验。

这种对人文主义的不信任以及从实践到理论的退却,是精神上(nerve)的一种失败,它导致人们放弃现世主义,而去信任原罪和德尔班科的“固定标准,通过这个标准可以衡量和批判真理变异”。人们被迫在个体或民族生活的实验和决定进程之外寻找参照系。黑格尔或马克思的末世论,海德格尔倒置的末

世论，以及福柯和拉康对绝望的理性化，诸如此类伟大的理论满足了过去由神学来满足的迫切要求。杜威不希望美国人保留这些需求。他希望美国人共同信仰一种平民宗教，以代替竭力寻求神学知识的幻想。

在以下各讲中，我会对两种左派进行比较，一种是越战前杜威式的、实用主义的和有参与性的左派，另外一种则是代替前者位置的旁观性的左派。那场灾难性战争的一个后果，就是一代美国人质疑我们的国家能否得以塑造——那场战争不仅永远不可原谅，而且展现给我们一个在原罪中孕育并且不可赎罪的民族。这种质疑迟迟不去。只要这样的质疑还存在，只要美国左派仍然没有民族自豪感，我们的国家就只有文化左派，没有政治左派。

改良左派的衰落

谈论20世纪任何国家的左派政治,都不可能不提极左思潮,因为它不仅对所有马克思主义者掌权的国家是一场灾难,对其他国家中的改良左派也是一场灾难。

20世纪末极左思潮的处境类似于17世纪末的罗马天主教。当时,文艺复兴时期的教会制度和宗教法庭的残酷恐怖大白于天下。许多基督徒都希望废除罗马主教职位。他们指出,基督教的出现时间远远早于罗马天主教教会制度,没有了后者,前者的境况会好得多。

对于我们美国人,重要的是不让苏式的僵化马克思主义影响我们对本国左派史的阐述。那些僵化的马克思主义者认为,只有那些坚信资本主义必然被推翻的人才是左派人士,其他任何人都不过是软弱无能的自由主义者和自欺欺人的资产阶级改良者。① 我们应该排斥这种观点。遗憾的是,最近有许多人描述60年代的事件时都受到了马克思主义的影响,在他们那里,

---

① 马克思主义者一般不把Whitman、Dewey和富兰克林·罗斯福看成左派人士。但因为大萧条时期Dewey对资本主义感到绝望,一些赞赏他的马克思主义者认为他在后期迈了关键性的一步。我不明白为什么要用是否对资本主义绝望作为判断是否是真左派的依据。

“自由主义者”这个词既包括执行新政的人，又包括1961年肯尼迪从哈佛带到白宫的那些人。就此他们把左派（包括新兴的学生左派和所谓的老左派）与“自由主义者”区分开来。

他们认为，只有你早先声称过自己是社会主义者，而且始终强烈质疑资本主义的活力，你才是老左派。① 因此，权威的史学著作把欧文·豪（Irving Howe）和迈克尔·哈林顿（Michael Harrington）视为左派人士，而约翰·肯尼思·加尔布雷思（John Kenneth Galbraith）和亚瑟·施莱辛格（Arthur Schlesinger）则被排除在外，尽管这四个人的理想基本相同，又用相同的术语讨论我们国家的问题。这实在令人遗憾。

将左派和自由派对立起来是极左思想的糟粕，我们要把这样的区分连同极左思想的其他残渣余孽一起扔掉。这些乱七八糟的东西充斥着我们的语汇。“商品化”和“意识形态”这样的词语都被用滥了。如果当年克伦斯基（Kerensky）成功地把列宁介绍到苏黎世，马克思依然会被尊奉为杰出的政治经济学家，因为他预见到了富人是如何利用工业化剥削穷人的。但人们会觉得他的历史哲学如同赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）的理论一样像是一件19世纪的古董。这样，左派人士就不会浪费时间搞马克思主义研究了，也不会想当然地认为生产方式的国有化是实现社会公平的惟一途径。他们就会本着杜威主张的实用和实验的精神去一个国家一个国家地评估关于如何防止无产阶级

---

① 参见Christopher Phelps的*Young Sidney Hook：Marxist and Pragmatist*（Ithaca：Cornell University Press，1997）一书的第五章。Phelps充满好感地叙述了1938年以前Hook走过的道路，但他无法原谅的是，1938年以后，Hook“退出了革命，逐渐与社会民主党结盟，与资本主义的统治机构达成妥协，在妥协的程度上与自由的改良主义难分彼此”（199页）。

受到剥削的方案。名副其实的革命左派和软弱无力的自由主义改良者之间的对比就不会这么根深蒂固了。

我想我们不该用“老左派”去指那些1945到1964年间自称为社会主义者的美国人。我建议用“改良左派”这个词涵盖所有那些1900到1964年间在宪政民主的框架内努力保护弱者的美国人,其中包括很多自称为共产主义者和社会主义者的人,包括很多从未想过用这两个词称呼自己的人。我将用新左派指那些1964年前后认定在制度内不再可能寻求社会公平的那些人,其中主要是学生。

伍德罗·威尔逊总统把尤金·德布斯(Eugene Debs)送入监狱,却让路易斯·布兰代斯(Louis Brandeis)在最高法院供职。按照我对新左派的定义,他有些时候是个左派。罗斯福(FDR)总统也是。他奠定了福利国家的根基,鼓励工人加入工会,但却固执地对非裔美国人置之不理。还有林顿·约翰逊(Lyndon Johnson)。他允许美国士兵屠杀成百上千的越南儿童,但他为国内贫困儿童做的事情却多于以往任何一位总统。我无法提供,我们也不需要,一个标准来具体指明一个政客到底花多少时间进行左派改革才算得上左派。我的所谓“改良左派”涵盖了右派畏惧憎恨的大部分人,这样就模糊了极左派试图在左派和自由主义者之间划分的界限。

美国共产党对国内的政治生活微不足道。认识到这一点,也就自然会抹去上述的界限。共产党布下了一些纠察线,又为苏联情报机关征募了几个干练的特务。共产党的活动倒是对马丁·戴斯(Martin Dies)、理查德·尼克松(Richad Nixon)和约瑟夫·麦卡锡(Joseph McCarthy)的职业生涯产生了最为持久的影响。当然,我们也应该记得,个别党员曾英勇地战斗过,做出了

重大牺牲,希望给我们的国家带来光明的前途。许多马克思主义者,甚至那些数十年来一直为斯大林辩护的人,都参与修改了法律条文,使我们的国家变得更加美好。还有许多肯尼迪政府中管理阶层的技术统治论者,甚至那些后来帮助约翰逊发动越战的人,都做出了很大贡献。

我们最好不要问到底应该什么时候离开共产党,也不要问到底应该什么时候挺身而出反对越战。一百年以后,豪和加尔布雷思,哈林顿和施莱辛格,威尔逊和德布斯,简·亚当斯(Jane Addams)和安杰拉·戴维斯(Angela Davis),费利克斯·法兰克福特(Felix Frankfurter)和约翰·刘易斯(John L. Lewis),杜波依斯(W. E. B. Du Bois)和埃利诺·罗斯福(Eleanor Roosevelt),罗伯特·赖克(Robert Reich)和杰西·杰克逊(Jesse Jackson),都将名垂青史,因为他们为实现社会公平做出了很大贡献。他们都将被视作"左派阵营的人"。这些人与加尔文·库利奇(Calvin Coolidge)、欧文·巴比特(Irving Babbitt)、T. S. 艾略特(T. S. Eliot)、罗伯特·塔夫脱(Robert Taft)、威廉·巴克利(William Buckley)之流形成鲜明的对比。造成他们内部分裂的争论算不了什么。不管他们犯了什么错误,都应该用乔纳森·斯威夫特(Jonathan Swift)墓志铭结尾的那句话来赞扬他们:"去效仿他吧;他曾为人类的自由而奋斗。"而库利奇和巴克利则永远别想得到这样的赞扬。

如果我们寻找的是不犯错误、永远正确的人,从未替暴君或非正义的战争辩护的人,我们将找不到几个英雄。极左派鼓励我们寻找这样纯粹的人。他们认为只有革命的无产阶级才能代表美德,而资产阶级改良者"客观上是反动的",谁看不上他们的方案谁就与黑暗势力串通一气。正像保罗·蒂利希(Paul

Tillich)等人所说的,极左派与其说是社会变革的现世方案,还不如说是宗教。像所有原教旨主义教派一样,它强调纯粹。和萨沃纳罗拉(Savonarola)一样,他们也苛求彻底摆脱罪恶,苛求绝对服从。

科内尔·韦斯特(Cornel West)、弗雷德里克·詹姆逊(Fredric Jameson)和特里·伊格尔顿(Terry Eagleton)等人的思想能为社会所用。他们仍自称为马克思主义者,我觉得这纯粹是出于情感上的缘故。对此深恶痛绝的波兰人和匈牙利人对这种情感感到震惊。我怀疑这种情感也会使在关押中的政治犯感到困惑。尽管如此,这种怀旧的虔诚并无多大妨碍。因为在这些人的口中,“马克思主义”一词只不过代表一种觉悟——富人仍在剥削穷人、贿赂政客、随心所欲地左右一切。

可以说,要是没有极左思想泛滥,美国左派早就如日中天了。不妨回顾一下“进步的年代”里最著名的宣言——赫伯特·克罗利的《美国生活的诺言》。这本书洋溢着《民主的展望》中的那种民族自豪感,但不同于惠特曼的是,克罗利做了一个区分:工业资本主义前的美国和工业资本主义后的美国。惠特曼是讴歌工业技术文明的第一个浪漫主义诗人。马克思和克罗利注意到,只要资本家能够维持一支由失业者组成的后备军并付给雇佣工人饥饿工资(starvation wages),剥削就会存在。惠特曼并不为此感到忧虑。在19世纪末20世纪初的美国,这支后备军由源源不断的欧洲移民组成。他们恶劣的工作和生活条件由厄普顿·辛克莱(Upton Sinclair)在《丛林》中描述过了。该书比克罗利的《美国生活的诺言》早三年出版。

克罗利的书是这样开头的:美国人对他们的国家怀有一种

"近乎宗教的信念",他们有这个资本。但随后他开始探究"进步派"想要解决的问题:"美国人对个人自由的长期信奉导致财富分配不公,财富分配不公的社会影响恶劣,令美国人在道德上无法接受。"①黑格尔认为,未来的美国或许远比欧洲辉煌,但财富分配的现状可能会使这个预言落空;惠特曼认为林肯的后嗣将会看到人类的自由不断进步,这个预言也将落空。克罗利又写道:"如果一个国家的绝大多数穷人生活得死气沉沉,如果他们辛勤劳作却在这个世界毫无希望,这个国家的整个社会生活的基础就有问题。如果这个国家的道德和社会秩序所维系的经济制度使绝大多数人过着缺吃少穿的生活,那么它的宗教必将沦为精神鸦片,它推行宗教的目的就是消除百姓的不满情绪,减轻人民的痛苦。"②

克罗利和杜威敦促人们放弃美国19世纪那种个人主义论调。这种论调曾是本世纪美国右翼势力的核心主张,而现在却被所谓的社群主义者(communitarians)莫名其妙地当成自由主义的典型特征。事实上,社群主义者把"自由个人主义"加在克罗利、杜威和工会运动领导人头上是张冠李戴。克罗利写道:"民主主义者深信,只有高度社会化的民主才能取代过分个人化的民主。"③他认为,美国的"当务之急"是实施"一项建设性的国家行动计划"。"国家应该让个人服从这个计划,也就是说,国家应该对财富进行公平合理的分配。"④从1909年到现

① Herbert Croly, *The Promise of American Life*(New York:Capricorn Books,1964;初版于1909年),22页。

② 同上,14页。

③ 同上,25页。

④ 同上,23页。

在,由国家来重新分配财富的观点成了美国左派与右翼的分界线。我们美国人不需要马克思告诉我们再分配的必要性,不需要他告诉我们国家通常不过是富人和当权者的执行机构。

许多读者认同克罗利的观点。他们难以将美国的民族主义同他们时而称为"基督教社会主义"或者干脆称为"社会主义"的那种主义区别开来。这两个术语的含义是,努力创造一个合作性的共和政体,一个无阶级的社会。在这个社会里,作为美国公民,没有人会因为"劳而无获"而丧失尊严。正如克罗利所言,"要想解决这个国家的社会问题,就要用一种自觉的社会理想来取代早先创造美利坚民族的本能愿望"。①

许多进步党党员(Progressives)从未梦想过酝酿一场革命,从未鼓吹过生产方式的国有化。他们自称为"社会主义者"。比克罗利早 20 年,威斯康星的经济学大师理查德·伊利(Richard Ely)将"新民族主义"等同于"美国式的社会主义",并让人们认识到,"各大洲的雇佣劳动者都从美国寻求灵感和方向"。② 在《基督教的社会功能》(*Social Aspects of Christianity*)一书中,伊利认为工业资本主义造成了"人类历史上最为深远的危机"。③ 他希望美国知识分子能投身于为广大群众争取正当权益的斗争中。

埃尔登·艾森纳赫(Eldon Eisenach)雄辩地说明,克罗利的 1909 年宣言概括性地评估了 20 年来伊利等社会科学家和简·亚当斯等福利救济工作者从"社群主义"角度对美国个人主义

---

① Herbert Croly, *The Promise of American Life*(New York: Capricorn Books, 1964; 初版于 1909 年), 139 页。

② Richard T. Ely, *Social Aspects of Christianity*(New York: Thomas Y. Crowell, 1889), 143 页。

③ 同上, 137 页。

所作的批评。他们“用民族主义和历史主义的术语”重新界定了美利坚民族的身份，就此贬低了“盛行的从宪政主义、法律和党派选举的角度界定公民身份的做法”。[①] 他们的批评有助于用博爱和民族团结的话语来代替个人权利的话语。这种新话语在20世纪60年代以前的左派阵营里无处不在。

艾森那赫也阐明了进步主义知识分子如何把美国大学变成“国家‘教会’——一个保护共同的美国价值、共同的美国意义和共同的美国身份的重要陈列馆”。[②] 这个教会宣称，美国只有左倾才能忠实于自己——要想让我们的国家、我们的政府和我们的新闻界不被富人和贪婪的人买断，就有必要实行某种形式的社会主义。它还宣称，如果美国不致力于实现“自觉的社会理想”，美国将失去灵魂。

中西部的州立大学一度成为支持重新分配方案的权力基础。第一次大罢工浪潮也发生在同一时期。这些罢工表现出了先前美国人只有在战时才能目睹到的同舟共济的团结精神。当时，美国人做出了各种各样的牺牲，有时几乎送了命，目的不是保护共和国免遭政治分裂，而是防止它分裂成一个富人的国家

---

① Eldon Eisenach, *The Lost Promise of Progressivism*(Lawrence:University Press of Kansas,1994),3页。有个对比颇有讽刺意味：进步党党员否认宪法保障的个人自由是美国的核心价值，而Jürgen Habermas则声称“惟一不会使我们疏远西方的爱国主义是拥护宪法的爱国主义[Verfassungspatriotismus]”(Die Zeit, July 11, 1989)。Habermas反对过去那种日耳曼民族自豪感的复兴，主张德国只应为战后的基本法保障的各种自由而感到自豪。进步党党员认为，美国宪法成了维护不平等现象的幌子(譬如，最高法院对Lochner事件的判决以保障合同自由为名剥夺了工人受法律保护的权利)。

这个对比的教益在于，对于什么是正当的民族自豪感，左派和右翼将会永远争论下去，这些争论将总是针对国家历史中的特定偶然事件。

② Eisenach, *The Lost Promise of Progressivism*,7页。

和一个穷人的国家。

简言之,如果极左人物的名字就像赫伯特·斯宾塞和贝尼托·墨索里尼的名字一样在下一代美国左派中不能引起多大共鸣,那可是一件好事。如果这些左派人士比60年代的学生更熟悉伊利和克罗利,德莱塞和德布斯,菲利普·伦道夫(A. Philip Randolph)和约翰·刘易斯(John L. Lewis),那就更好了。如果每一代人都能参加一场持续一个多世纪的运动并为人类的自由做出贡献,这将大大推动美国人争取社会公平的斗争。如果学生们对普尔曼罢工(the Pullman Strike)、煤田斗争(the Great Coalfield War)①和瓦格纳法案(Wagner Act)像对塞尔玛(Selma)游行、伯克利言论自由示威和石墙(Stonewall)事件一样熟悉,美国人争取社会公平的斗争将更上一层楼。新一代学生应该了解美国左派辉煌而悠久的历史。他们应该像惠特曼和杜威一样,把争取社会公平的斗争视作获得国家精神认同的中心环节。

要实现这一切,美国左派就不要再问沃尔特·鲁瑟(Walter Reuther)将汽车厂工人资产阶级化的做法客观上是否反动之类的问题,而是要强调马尔科姆(Malcolm X)和贝阿德·拉斯廷(Bayard Rustin)、苏珊·安东尼(Susan B. Anthony)和埃玛·戈德曼(Emma Goldman)、凯瑟琳·麦金农(Catharine Mackinnon)和朱迪思·巴特勒(Judith Butler)的相似之处,忽略他们的不同之处。困扰于极左主义的宗派分裂表明左派追求纯粹,而如果

---

① 参见 George S. McGovern 和 Leonard F. Guttridge, *The Great Coalfield War* (Boston:Houghton Mifflin,1972)。本书叙述了1913~1914年间席卷科罗拉多矿井的罢工浪潮。

不追求纯粹则会使左派的处境好得多。

美国并不是一个道义上纯粹的国家，没有哪一个国家曾经是或者将会是这样的国家，也没有哪一个国家会有一个道德上纯粹得毫无杂质的左派。在民主国家里，要想成就一番事业，你就要在原则上让步，和各团体结盟，即使你对这些团体心存疑虑。美国的左派这样做了，结果大获成功。1912 年，左派差一点就上了台。惠特曼的追随者尤全·德布斯竞选总统，得了将近一百万票。如丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）所言，这些投票人是“政治化学现代史上最不稳定的化合物”。这种化合物混合了对低工资和恶劣工作条件的愤怒，“富有的社会主义者清教徒般的良知，杰克·伦敦式稚气的浪漫主义，乔治·赫伦（George Herron）式柔弱的基督徒的虔诚，……‘野比尔’（Wild Bill）海伍德（Haywood）式的夸夸其谈，……社会改良家对待福利救济工作的温和态度，失去土地的农民的强烈不满，移民工人心中难以名状的‘归属’愿望，激进文人对偶像崇拜的嘲弄，……还有很多”。①

那些丧失土地的农民一般是种族主义者、本土主义者和施虐狂。那些富有的社会主义者都是些冷酷无情的强盗巨商，而他们却建立了基金会，发起调研，帮助左派的立法获得通过。马克思主义认为，只有工人和农民自下而上的创举才能塑造我们的国家，因为他们心无怨恨，没有偏见。我们要摒弃这种观点。美国的左派政治史是自上而下的创举和自下而上的创举相互交错的历史。

---

① Daniel - Bell, - *Marxian Socialism in the United States*(Ithaca:Cornell University Press,1996),45 页。

一些人尽管自己衣食无忧，拥有金钱和权力，却为下层人的命运而担忧，自上而下的左派创举就来自这些人。一些新闻记者、小说家和学者共同参与了揭发黑幕运动。艾达·塔贝尔(Ida Tarbell)揭发了标准石油公司的丑闻，厄普顿·辛克莱描述了芝加哥屠宰场移民工人的悲惨处境，诺姆·乔姆斯基(Noam Chomsky)揭穿了国务院的谎言并批评了《纽约时报》的失职行为。其他例子还有瓦格纳法案和诺里斯－拉瓜迪亚法案(Norris-Laguardia Act)，《深渊中的人们》(*People of the Abyss*)和《斯塔兹·朗尼根》(*Studs Lonigan*)等社会问题小说，美国入侵柬埔寨后大学校园的关闭，以及最高法院对布朗—教育委员会(*Brown v. Board of Education*)和罗默—埃文斯(*Romer v. Evans*)这两起案件的判决。

自下而上的左派创举来自那些缺吃少穿和没权没钱的人，那些反抗自己和他人受到不公正待遇的人。比如，普尔曼罢工，马库斯·加维(Marcus Garvey)的黑人民族主义运动，1936 年通用汽车工人的静坐罢工，蒙哥马利(Montgomery)巴士抵制运动，密西西比自由民主党的创建，恺撒·查维斯(Cesar Chavez)的农场工人联盟以及石墙(Stonewall)"骚乱"(同性恋权利运动的开端)。

尽管这两种创举彼此支援，却是底层的人们在担风险，惨遭殴打，做出了各种重大牺牲，有时甚至被谋杀。但如果有闲阶级、文化人和生活有保障的人不加入到斗争中来，他们的英雄行为或许会毫无建树。如果衣食无忧的人没有出力，那些被打手队和行私刑的暴徒打死的人可能就会白白牺牲。

寻求支援不符合英雄主义，但必不可少。1937 年，鲁斯(Luce)的新闻记者在《生活》杂志上大篇幅地刊登国民警卫队殴

打汽车工人联盟罢工工人的照片，并没有担多大的风险。[1] 1961 年将镜头聚焦布尔·康纳（Bull Connor）的狗群和刺牛棒的电视记者也没有担什么风险。但如果他们不在场，如果那些衣食无忧、家境宽裕的美国人看了这些画面没有任何激烈的反应，那么汽车工人联盟组织的抗议福特公司的罢工和遍及阿拉巴马的自由乘车运动都将无果而终。我们需要有人去告知选民事情的真相，让他们知道官方所说的无意义的暴力实际上是英勇的非暴力反抗。

从克罗利时代直到本世纪 60 年代初，非马克思主义的美国左派空前地团结在一起。他们都坚信宪政民主机构可以矫正广泛的不平等现象，坚信只要选举合适的政客上台，再制定相关的法律，就可以建立起一个合作性的共和政体。但越战最终使这个左派发生了分裂。托德·吉特林（Todd Gitlin）认为，1964 年 8 月左派学生对国家现状的认识出现分歧。就在这个月，密西西比自由民主党没能获准参加大西洋城的民主会议。也是在这个月，议会通过了《东京湾决议》（Tonkin Gulf Resolution）。

吉特林认为这两个事件是“这场运动的转折点”[2]，认为它们“将新左派的 60 年代一分为二”[3]。此前，大多数新左派成员都主张改良；此后，新左派开始不遗余力地鼓吹革命，60 年代就这样结束了。不管我们是否同意吉特林划定的准确日期，可以

---

① 关于这些照片，参见 Nelson Lichtenstein, *The Most Dangerous Man in Detroit: Walter Reuther and the Fate of American Labor*（New York: Basic Books, 1994），85 页（也请参见第 237 页，里面讨论了 Henry Luce 的杂志在为工会赢得尊严的斗争中扮演的角色）。

② Todd Gitlin, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*（New York: Bantam Books, 1987），178 页。

③ 同上，162 页。

肯定的是,60 年代中期,始于“进步的年代”的左派改良传统开始终结。① 60 年代后,这个传统再也没有彻底恢复过,其原因我将在最后一讲中加以阐述。

那些赞赏新左派在 60 年代后期转向革命的人对美国左派史有自己的叙述角度。他们的论调和重要观点受赖特·米尔斯(C. Wright Mills)和克里斯托弗·拉希(Christopher Lasch)的影响很大。这两个人奠定了本世纪中叶美国史的主流叙述基调。但我认为有必要换一个叙述角度。我们应该肯定改良者的功劳,这样才能培养出强烈的民族自豪感,才能看到民族的希望。只有重视赫伯特·克罗利和林顿·约翰逊、约翰·杜威和马丁·路德·金、尤金·德布斯和沃尔特·鲁瑟之间思想上的连续性,我们才会发现,过去那个改良左派值得尊敬和效仿,是 21 世纪美国左派的最好榜样。如果知识分子和工会能卷土重来,重建四五十年代的那个左派,可以想见,21 世纪的头十年或许会成为“第二个进步的年代”。

有个似是而非的观点曾经促使米尔斯、拉希和 60 年代的许多年轻左派与改良的老左派决裂。我来粗略地概括一下这种观点:越战是一场暴行,是美国人的奇耻大辱。这种观点是对的,但他们又说,越战是反共冷战的最新表现,大学、工会和民主党中的大多数人自称为“自由主义者”或“左派”,其实他们都是反

---

① 一些历史学家喜欢确定左派转化的准确时间。他们应该考虑一下一个 Berkeley 示威者在纪实作品 *Berkeley in the Sixties* 中所做的回忆。他讲述了武装运兵车上的士兵阻止学生关闭 Oakland 的 Induction Center 后第二天发生的事情。学生们不知道第二天该怎么办好,只好返回 Induction Center(周末关闭)。他们坐在大街上开始唱歌。唱着唱着,他们的歌声就从“Solidarity Forever”转到了“We all Live in a Yellow Submarine”。转变的这一刻可能就是行动的政治左派转变成旁观的文化左派的时间。

共分子，所以反对战争的人必须组建一个不反共的左派。

要摒弃米尔斯和拉希对二战后左派史的叙述，就要先弄清这个问题：就算越战暴行永远都是美国的奇耻大辱，这能说明冷战本来就不该打吗？只要我们这一代的左派成员没有销声匿迹，这个问题就要争论下去。跟我同一个战壕的人都认为冷战是一场非打不可的正义战争。而让·保罗·萨特却说，在他眼中反共分子永远都是渣滓。我这一代的一些人，像弗雷德里克·詹姆逊，都赞同他的观点。对他们来说，冷战不过表明了美国想称霸世界的企图。而我认为，美国不扶植右翼独裁者也同样会进行那场战争。他们对我的观点不屑一顾。我的言论得到中东欧左派的大力支持，而詹姆逊的观点则得到拉美和亚洲左派的大力支持，因为他们亲身体验过中央情报局是如何阻挠穷国寻求社会正义的。①

赖特·米尔斯认为，美国知识分子应该抵制冷战，应该"与所有国家——尤其是中苏圈——的知识分子保持接触，积极创造自己的和平空间"。② 支持我的人对此不以为然。俄罗斯和波兰的知识分子并不想和美国的知识分子单独媾和。他们想要从似乎不可战胜的凶残暴政下解放出来。现在他们认为，如果美国不参加冷战，他们就不可能获得解放。支持我的人认为这些俄罗斯人和波兰人是正确的。对冷战持修正主义态度的历史

---

① 这些人认为在第三世界马克思主义仍然必不可少。他们希望马克思主义运动能通过内部改革挺过设立 Lubyanka 监狱造成的困难时期，就像罗马天主教成功地通过内部改革挺过了设立 Toledo 地牢造成的困难时期一样。他们的话可能很有道理，但我还是抱怀疑态度。

② C. Wright Mills，引自 Christopher Lasch，*the New Radicalism in America*（New York：Random House，1965），298 页。

学家建议，美国应该在20世纪40年代后期与斯大林达成妥协，而那样的话也就不会有1989年的解放了。我们认为，历史最终会判定，像大多数战争一样冷战是出于错综复杂的动机而发动的，但不同的是，冷战使世界脱离了险境。

我的那些最极端的左派学生（也是我最喜欢的学生）觉得，我的态度令人费解。我告诉他们，我十几岁时是个冷战自由主义者（Cold War Liberal），他们的反应就像听到一部特别乏味的恐怖电影的名字一样。我试图向他们解释吉特林所说的"带红尿布的反共婴儿"（red-diaper anticommunist baby）是什么意思。三四十年代有很多像我一样的婴儿，但吉特林的短语却让那些比他年轻的读者困惑不已。我将花几分钟讲讲我的故事，希望能让你们了解我是如何在世纪中叶的反共改良左派阵营里长大的，也了解一下这个左派和1910年德布斯和克罗利时期的左派之间的连续性。

我父母一直都是共产党的忠实同路人，直到1932年，也就是我出生的第二年。那一年，我父亲领导着一个阵线组织，名叫福斯特和福特职业团体联盟（福斯特和福特是共产党的总统和副总统候选人）。当我父母意识到共产党受莫斯科的间接操纵后就和这个党决裂了，所以我小时候没能读到《工人日报》（Daily Worker）。1935年，这家报纸刊登的漫画把我父亲画成了一只受训的海豹，正在捕捉威廉·伦道夫·赫斯特（William Randolph Hearst）抛出去的鱼。我父母确实订阅了诺曼·托马斯的社会主义党的党报《呼唤》以及德莱昂（Deleonite）社会主义劳工党和萨希特曼（Shachtmanite）社会主义工人党的党报。我认真阅读了这些报纸，深信这样我就能够学会如何思考我国的政治问题了。

无论是面向工人的左派期刊还是面向像我父母一样的资产阶级知识分子的左派期刊,它们的撰稿人几乎没有人怀疑,在美国这个伟大、高贵和进步的国家里正义总有一天会胜利。他们所说的正义含义完全相同:工资高,工作条件好,没有种族偏见。

他们有时引用我外祖父沃尔特·劳申布什(Walter Rauschenbusch)的话。他是社会福音神学家,伊利和克罗利的盟友。他反对那些他所说的"财神的仆人",因为"他们为了获利而不惜榨干同胞,他们的脏钱让我们为自己亲爱的祖国而感到羞耻,……他们还用基督的福音包裹敲诈来的财物"。①

因为劳申布施一直是个和平主义者,甚至在美国参加第一次世界大战以后也矢志不渝,因为我父亲在那场战争中是个没有武器的担架员,因为我的一个叔叔在30年代中期曾是调查"死亡商人"的奈委员会(Nye)的主任委员,我才把左派与反黩武主义联系起来。但即使我父亲像约翰·杜威和诺曼·托马斯一样反对美国参加二战,我依然庆幸我们参战并且赢得了这场反对希特勒的战争。因为我父亲曾因报道罢工而被投入监狱,我才把警察与那些日子经常被雇来殴打罢工者的打手队联系起来。我认为,煤田和钢铁厂的罢工工人都是我这个时代的英雄豪杰。当1947年通过塔夫特-哈特利(Taft-Hartley)劳动法案时,我实在不能理解,我的国家怎么会忘掉它欠工会的情,怎么不知道是工会防止美国成为富人和贪婪之徒的财产。

因为我的许多亲戚参与制定和执行了新政法规,我才认为,左派需要不停地制定新法规,需要采取新的行政手段来重新分

① Walter Rauschenbusch, *Prayers of the Social Awakening* (Boston: Pilgrim Press, 1909),101页。

配资本主义制度生产的财富。我偶尔在麦迪逊和保罗·劳申布什(Paul Raushenbush)一起度假。他负责管理威斯康星的失业补偿机构。他的妻子伊丽莎白·布兰代斯(Elizabeth Brandeis)是劳工史教授,是第一个写文章描述威斯康星农场季节工人悲惨处境的人。他们都是约翰·康门斯(John R. Commons)的学生,康门斯将其老师理查德·伊利(Richard Ely)的思想遗产传给了他们。他们的朋友包括麦克斯·奥托(Max Otto),杜威的弟子。一群麦迪逊的官僚和学者云集在拉福莱特(La Follette)一家周围,奥托就是这个群体的"内部哲学家",他经常给他们讲学。在这个圈子里,爱国主义、主张重新分配的经济学、反共思想和杜威式的实用主义并行不悖,自然融洽。我认为这个圈子是本世纪上半叶很典型的改良主义美国左派。

另一个这样的圈子由所谓的纽约知识分子组成。少年时,我对悉尼·胡克(Sidney Hook)和莱昂内尔·特里林(Lionel Trilling)在《党派评论》上发表的每一句反斯大林的言论都笃信不疑,部分原因可能是在我还是婴儿时曾被他们在膝盖上举上举下的。我母亲过去常常充满自豪地告诉我,七岁时我就有幸给万圣节晚会的客人上小三明治,客人中有约翰·杜威和卡洛·特雷斯卡(Carlo Tresca),特雷斯卡是意大利无政府主义的领导人,几年后被暗杀。我后来发现,晚会的客人不仅有胡克一家和特里林一家,还有惠特克·钱伯斯(Whittaker Chambers)。钱伯斯刚刚和共产党决裂,非常害怕被斯大林的职业杀手清算。[1] 另一个客人是苏珊·拉福莱特(Suzanne La Follette),杜威曾把"莫

---

[1] 关于这个党派的描述,参见 Sam Tanenhaus, *Whittaker Chambers: A Biography* (New York: Random House, 1997), 141 ~ 142 页。

斯科审判”调查委员会的文件委托给她。一天晚上这些文件在她的寓所被盗走,可能是苏联特工所为。

胡克和特里林在文章中对斯大林发出过警告,后来我偶然听到父母和朋友——特别是一个邻居哈德曼(J. B. S. Hardman)——也谈到了这件事情。哈德曼是美国服装工人联合会的一位官员。1905 年革命中他以革命者的身份出任奥德萨(Odessa)总督,为逃避契卡(Cheka)的迫害而来到美国,负责组织工人。在他家我第一次听说凯蒂恩(Katyn)森林大屠杀和斯大林谋杀波兰工会领导人厄里希(Ehrlich)和艾尔特(Alter)的事情。

这些谈话塑造的斯大林形象伴随着我长大。我父亲在二战快结束时帮助诺曼·托马斯组织战后世界委员会。我觉得这是理所当然的事情。该组织的目标是公布斯大林准备实施的中欧政策,警告美国人战时与苏联的结盟不能延续到战后时期。委员会既竭力鼓吹冷战思想,又力图防止美国右翼势力垄断反苏活动。后一个目标为后来成立的组织“民主行动的美国人”所共有。1948 年埃莉诺·罗斯福(Eleanor Roosevelt)、亚瑟·施莱辛格、沃尔特·鲁瑟和其他一些人临时组建了这个团体来和共产党支持的总统候选人亨利·华莱士(Henry Wallace)相抗衡。

我的印象是,支持发动冷战与我家人和他们的朋友所做的其他善举一脉相承,现在我依然这么认为。如果改良主义的左派再强大一些,二战后的美国就可能获得双重胜利。我们的国家就能既领导一场国际运动,用社会民主取代寡头政治,又能成为核超级大国,阻止疯狂暴君统治的邪恶帝国的扩张。

1967 年,与托马斯、胡克、特里林和我父亲有联系的一个组织“文化自由大会”被揭发曾收受中情局的钱款,我并不感到意

外。中情局里有联合水果公司的右翼佣工,1952 年这些人鼓动艾森豪威尔下令推翻危地马拉左派领导人阿本兹(Arbenz)上校。中情局里也有左派干将,他们用纳税人的钱赞助"文化冷战"(克里斯托弗·拉希的轻蔑用语)。中情局里既有好人又有坏人,就像劳工商业部里既有与资本家同谋对付劳工的官僚,又有与工会同谋对付老板们的官僚。这没有什么可奇怪的。1967 年,拉希得意洋洋地宣称,中情局与 60 年代前左派的瓜葛表明了改良主义的左派何其没落,我倒不明白,他为什么这么大惊小怪。

自传就到此为止。我希望你们知道为什么我觉得一个人既可以是一个积极的反苏分子也可以是一个好左派,知道为什么我会带着怀疑的态度去阅读拉希的《美国左派的痛苦》之类的书。这本书过去是,现在也是一本很有影响的书。作者是一位杰出的学者,也是一位了不起的社会评论家。他的学术品质和道德品质都很出色,但他的书却宣扬了一种错误的观点——当 60 年代初学生左派成为报纸上文章的大标题时,名誉扫地的老左派就寿终正寝了。

拉希在书的开头引用了保罗·古德曼(Paul Goodman)的话:"我们国家现在很不正常。按理说,思想家们应该共同提出来一个可行的社会改造方案,各方的批评意见使得这个方案不断得到修正,大量的政治活动使这个方案最终得以实施。而现在我们根本没有这样的方案……年轻人后生可畏,看到了问题,但却一无所知,因为我们就没有教他们什么。"拉希特别提到,在古德曼的眼里,缺乏可行的社会重建方案是由"四五十年代后期知识分子的衰退"造成的。拉希又说:"刚过去的这个时期里,知识分子变节了,我们陷入了困境……知识分子对冷战前提

的默许使得50年代很难有什么政治教育,我的经历、还有许多朋友和同时代人的经历都充分证明了这一点。"然而,他又说:"激进主义目前遇到危机的深层原因在于本世纪初发生的一系列事件,在于以群众为基础的激进运动的垮台:民粹主义、社会主义和黑人民族主义运动经过一段时间的发展,然后就流产了。"①接下去,拉希对1910年到1964年这段时期进行了轻描淡写,而我认为这段时期正是美国左派的黄金时期。拉希写道:"即便是萌生于人道主义关怀的进步思想也没有产生解放的哲学,只产生了一套控制方案。……20世纪的自由主义强调操纵和管理,这正好满足了企业缓和劳资冲突的需要。"②

拉希绝不是马克思主义者,但他关于精英和群众的观点与马克思主义者的观点如出一辙。拉希认为,不以群众为基础的运动一定是场骗局,从上至下的创举本质上就是可疑的。这种信念在马克思主义的无产阶级信徒中产生了共鸣:只有被压迫者才有美德。拉希漠视50年来精英分子和被压迫者之间断断续续的合作的价值。他的态度催生了新左派的幻象:只有他们才是真正的美国左派,或者至少是惟一没有变节的左派。

新左派越来越相信,越战和非裔美国人遭受的无穷无尽的屈辱表明他们的国家有深层的弊端,这些弊端无法通过改良根除。他们只想听人说美国是个很糟糕的国家,不想听他们的父母和老师对美国的评价。所以拉希的观点在他们中产生了强烈的共鸣。拉希说:"美国的社会结构使得对现行政策的批评几

① Christopher Lasch, *The Agony of the American Left* (New York: Vintage, 1969), viii页。

② 同上,10页。

乎不可能成为政治话语的一部分。美国的政治话语越来越像奥威尔式的独白。”①

学生们在拉希的书中又读道:“20 世纪中叶的美国更像是一个帝国,而不是一个大家庭(community)。”②而他们的父辈认为,改良主义政治能够处理身边的不公正现象。学生们觉得,拉希的观点正好证明了他们放弃父辈这种幻想的做法是正确的。拉希的书很容易使人忘记自己是大家庭的一员,是一个承担着责任和义务的公民。因为如果你发现自己生活在一个邪恶帝国里,而不是别人所说的一个抗击邪恶帝国的民主国家里,你就不必对国家负责;你只对人类负责。如果政府和师长们所说的话都不过是奥威尔独白的一部分——如果你认为哈佛各学院与军工企业,林顿·约翰逊与巴里·戈德华特(Barry Goldwater)本质上都是一丘之貉——你就有责任发动一场革命。

拉希的观点很迎合 60 年代后期年轻左派的喜好,当然他并不是在哗众取宠。他对新左派就像对当代美国林林总总的社会现象一样苛刻。但他、古德曼和米尔斯等人的著作都印证了左派学生的印象:美国没什么指望了,也许只有最富有战斗精神的非裔美国人的抗议运动才能带来希望。所以学生们才从错误的地方寻求道义和智力的支持——比如极左时期的中国。他们的逻辑是:既然反共是拉希描述的奥威尔式独白的中心主题,逃离这种独白的惟一途径就是去赞赏共产主义者的成就。迈克尔·哈林顿认为,学生左派同时完全可以成为反共左派,但他的声音

① Christopher Lasch, *The Agony of the American Left* (New York: Vintage, 1969), 29 页。

② 同上,27 页。

被淹没了。①

迄今为止,后来的学生左派和改良主义老左派仍然没有和解。我建议他们应该走出和解的第一步:肯定新左派的巨大成就。改良左派做不到的,新左派做到了。它结束了越战,阻止我们的国家穷兵黩武。没有新左派领导的声势浩大的持续的反战活动,我们可能还在把年轻人送上战场去屠杀越南人,而没有像现在这样靠贿赂胡志明市的共产主义者来扩大海外市场。没有入侵柬埔寨后的校园风暴,我们现在可能还在亚洲的偏远地区战斗。姑且假定美国的年轻人没有抗议,假定所有年轻人都尽职地上了战场,年复一年,为了反共而丧命,我们敢保证只凭这场战争不可能打赢这一点就能说服政府停战吗?

对美国来说,1964 年到 1972 年席卷全国的愤怒浪潮是一笔永远的精神财富。没有这抗议的怒火,不知道这个国家今天会是什么样子,但可以肯定的是,远不如现在。中情局这门大炮无疑会更爱胡乱开火。国防部可能会肆无忌惮地对公众撒谎,尽管现在感觉这么做不可思议。与它取得的成就相比,新左派的反-反共立场和徒劳无益的反美行为并不重要,如,故意把 America 拼写为 Amerika 或者 Ameirkkka*。新左派把我们从越战中拯救出来,就此防止了我们丧失可贵的精神认同。

1964~1966 年间,新左派与改良左派决裂,不愿参加老改良派的日常政治活动。为此而争论新左派是否明智毫无意义。

---

① 关于60年代初反共思想在分化左派方面起到的作用,参见 Paul Berman, *A Tale of Two Utopias: The Political Journey of the Generation of 1968* (New York: Norton, 1996), 63~83 页。

* 为了代表美帝之法西斯本性与种族主义歧视态度,故意以三 K 党之字母 k 来代替"America"这个词中的字母 c,写为"Amerika"或"Amerikkka"——译者注。

我们无法弄清他们该不该在那几年失去耐心。但如果他们的耐心没有在某一点耗尽,如果他们从未走上街头,如果他们一味地坚持按部就班地工作、从未进行非暴力反抗,美国或许就不再是宪政民主国家了。他们的愤怒出于道德良知,完全正当,绝对真诚。新左派义愤填膺是因为他们感觉敏锐,而我们改良主义者太疲劳,太沧桑,已经无法感受到这种愤怒了。对于沃尔特·鲁瑟这样的改良派而言,只有让密西西比的白人代表参加1964年的民主会议,才能说服南方人投民主党的票,尽管对奋勇争夺会议席位的非裔美国人来说,这是莫大的耻辱。[①] 改良派对《东京湾决议》看法不一。有人认为,这个决议不过再一次证明了议会毫无骨气,有人则认为,这是审慎之举,给了约翰逊总统斡旋的余地。吉特林的看法可能是对的:这两个事件是新左派的救命稻草。美国左派要想复兴,早晚得需要一根救命稻草。新左派认为,为了打败共产主义,美国面临着出卖灵魂的危险。的确如此。我认为,冷战不可避免,同时也是必要的。即便新左派同意我的看法,也并不会抹杀他们对我们国家所做的贡献。

20世纪60年代,美国左派的复兴是以要求革命的呼声开始的。幸好,应者寥寥无几。然而,呼声却带来了改革:1964年上台以后,约翰逊迫使议会通过了一套新法规。呼声也导致了撤军。这些功劳足以使我们原谅左派的许多愚蠢行为,甚至可以原谅他们"要将反抗提升为一种文化的近乎疯狂的举动"。(保罗·伯曼语)[②]同样,劳工运动成功地为美国工人赢得一周工作40小时的权利和集体谈判的权利,这足以使我们原谅工会

① 参见 Lichtenstein, *The Most Dangerous Man in Detroit*, 392 ~ 395 页。

② Berman, *A Tale of Two Utopias*, 8 页。

内部众多的贪污腐败事件,原谅工会满不在乎地向资方提出招雇多余人手的要求。右翼分子喜欢就这两个问题大做文章。但与军工部门的冷酷贪婪、玩世不恭、自欺欺人和体制的腐败比较起来,新左派和美国劳工运动暴露出来的问题实在是不值一提。

早期的托洛茨基派和"管理自由主义者"(拉希语)——豪一家和施莱辛格一家,胡克一家和加尔布雷思一家——也像新左派和劳工运动一样尽管有问题但绝没有人们想像的那么糟糕。一个历尽沧桑、筋疲力尽的左派,一个该愤怒的时候却因过度疲劳而愤怒不起来的左派,一个深谙外国革命的后果而被净化得无法在美国鼓动一场革命的左派,绝不是变节的左派,也不是名声扫地的左派。

拉希认为,50 年代很难受到政治教育是因为"知识分子默认了冷战的前提"。他大错特错了。在那个十年里,我的朋友和我读了施莱辛格的《生命中枢》(*The Vital Center*)和加尔布雷思的《富裕的社会》(*The Affluent Society*)等书后,受到了极好的左派思想教育。保罗·古德曼认为,思想家们没能提出一个可行的社会改造方案来供四五十年代的年轻人审视。他也大错特错了。只有我们把"社会改造方案"理解为革命方案而不是改革方案时,他的话才说得通。

依我看来,改良主义老左派和 60 年代新左派应该平分秋色。老左派的后继者不能总想着那个十年后期新左派自戕的愚行。那些怀念 60 年代的人也不能总想着施莱辛格在猪湾事件(Bay of Pigs)上说了谎,总想着胡克投票支持了尼克松。我们所有人都应该为这个国家而感到自豪。总有一天,这两个左派的杰出成就会同时受到历史学家的充分肯定。

文化左派

本世纪头三分之二的时间里，美国改良左派成就显赫。但其成就的直接受益人中大多数是白人男性。妇女赢得选举权后，男性改革者遗忘了她们40年。直到60年代初，职业介绍所和学院休息室里的男性左派还像乡村俱乐部里的男性右翼分子一样，经常轻蔑地拿妇女打趣，并且用粗暴蔑视的语气谈论同性恋。白人主宰的左派对非裔美国人的处境深感痛惜，但并没有着手改变这种现状。民主党需要南方的坚定支持（Solid South），因此，富兰克林·罗斯福不愿意因为帮助黑人而疏远南方的白人选民。鲁瑟兄弟等工会领导人非常希望整合各地工会，因此他们不可能在消除老百姓的种族偏见方面有大的作为。直到20世纪50年代，美国黑人接手处理自己的问题时，黑人的待遇才逐渐好起来。

这个时期的大多数左派改革者完全没有意识到，西南部的棕色美国人和南方偏远地区（Deep South）的非裔美国人处境相似，正在遭受私刑、隔离和羞辱。60年代以前的左派中几乎没人想到抗议这种憎恨人类的行为，所以马蒂森（F. O. Matthiessen）和贝阿德·拉斯廷等左派人士只能闭门空谈。依照今天左派的观点，60年代以前的左派或许像其他美国人一样对被压迫

群体的需求漠然不理。

但事实并非如此。改良左派认为，强者欺压弱者的普遍现象和种族歧视的特殊现象，很可能是经济地位不平等的副产品；认为美国黑人和其他群体受到的虐待屈辱，是未改良的资本主义经济造成的普遍自私心态的又一个例证；认为富人有意煽动针对这些群体的偏见，这样穷人的愤怒就不会冲着经济上的压迫者发泄了。随着经济不平等和生活无保障现象的减少，偏见自然会逐渐消失。

反思一下就会看到，这种消除了自私心理就会消除施虐心理的信念似乎误入歧途。幸好，60 年代的美国左派开始认识到经济决定论过于简单化了，认识到施虐心理有比生活无保障更为深层的根源。用弗洛伊德的观点来看，即使每个人都富有了，还是会有人想创造出一个假想的弱势阶级，这样他才能从羞辱这个阶级的个体成员中获得快感。

在某些领域，人们不再用马克思的理论来阐述问题，弗洛伊德成了社会理论的新源泉。这样，左派的批判矛头就从自私心理转向了施虐心理。60 年代新左派的后学在学院内创建了文化左派。该左派的许多成员专门研究他们所谓的"差异政治学"、"身份政治学"或"认同政治学"。文化左派想得更多的是屈辱而不是金钱，是深层隐性的性心理动机而不是肤浅外现的贪婪。

知识分子逐渐对工会失去了兴趣，部分原因是他们对工会成员没能在 1972 年支持乔治·麦戈文（George McGovern）击败理查德·尼克松十分不满。他们的注意力就此发生了上述的转移。与此同时，学院左派的兴趣中心也从 60 年代以前的社会科学系转到文学系。哲学研究——主要是法德的具有启示意味的哲学——取代了政治经济学研究而成为参加左派运动的必要准备。

在这些变革中诞生的文化左派与60年代以前的改良左派的残余势力没有多大关系。老左派的残余势力主要包括工会律师、工会组织者、议会职员,不希望共和党人取消福利政策的基层官僚、新闻记者、福利救济工作者和基金会人员。这些人关注里根执政时期全国劳资关系委员会的工作动向,关注全民医疗保健可实施方案的细节,关注启蒙计划(Head Start program)和日托方案的预算限制,关注福利项目转由州政府和地方政府管理的问题。而改良左派的残余势力则主要关注亟须制定并通过的新法令,他们不想改变文化传统。

改良左派的残余势力和学院左派的差别在于,前者阅读托马斯·盖根(Thomas Geoghegan)的《你站在哪一边?》(*Which Side Are You On?*)之类的书,该书对工会的衰落过程给予了精彩的解释,而学院左派则阅读弗雷德里克·詹姆逊的《后现代主义,或晚期资本主义的文化逻辑》(*Post-Modernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*),该书同样精彩,但阐述得过于抽象,不可能衍生出任何具体的政治方案。读了盖根以后,你会知道该做什么,一些事情该怎么做,而读了詹姆逊以后,你几乎事事都有见解,但就是不知道该做什么,怎样去做。

学院里的文化左派赞同这些残余的改良主义者的所作所为,但其态度冷淡,高高在上。不过,它保留了一个60年代后期得以巩固的信念。它认为,只改变法律还不够,我们必须改变现行的制度。改良措施不够彻底,效果也不好。既然自由主义政治的词汇表受到了可疑的先决条件的影响,左派的首要任务就是孔子所说的"正名"。60年代所说的"给制度命名"比完善法律更为重要。

文化左派有时将"制度"等同于"晚期资本主义",但他们没

有认真思考用什么来代替市场经济，没有认真思考如何将政治自由和经济上的中央集权结合起来，没有认真思考美国人是否课税太低，没有认真思考这个国家在多大程度上能够成为福利国家，没有认真思考美国是否应该退出《北美自由贸易协定》。当右翼分子宣称社会主义已经失败而资本主义是惟一的选择时，文化左派几乎无言以对。因为它不愿意谈论钱的问题。它的主要敌人不是一套经济方案，而是一种思想形式或思维方式。据推测，这种思维方式是自私心理和施虐心理的根源。这种思维方式时而被称作“冷战意识形态”，时而被称作“技术理性”，时而被称作“男性中心主义”（文化左派每年都能提出新名词），它是西方工业国家的宗法制资本主义机构培育出来的一种思想形式，其恶劣影响在美国表现得淋漓尽致。

学院左派认为，为了颠覆这种思维方式，我们必须教会美国人识别“他者”。为此，左派人士力图将妇女史、黑人史、同性恋研究、拉美裔美国人研究和移民研究等学科汇总。斯特凡·科利尼（Stefan Collini）评述说，与英国不同的是，在美国“文化研究”成了“受害者研究”的代名词。科利尼的措辞招致了不满，但他提出了一个正确而重要的观点：对复杂多样的人类生活形式的好奇心导致了文化人类学的兴起，学院左派的方案并非是这种好奇心的产物，而是体现了对美国自我完善之所需的洞察。60 年代以来，在美国学术界的新动向背后，主要动机是希望为遭受屈辱的人提供帮助——想方设法使施虐心理失去社会根基，从而救助社会原本默许的各种施虐行为的受害者。

老左派从上至下的改良方案试图帮助遭受贫穷失业或“隐性阶级伤害”（理查德·森尼特语）之屈辱的人们，而 60 年代以后，左派的从上至下的社会方案针对的是遭受屈辱的人们，这种

屈辱并非因为他们的经济地位低下。没有人提议搞失业问题研究、无家可归问题研究或拖车式活动房屋集中地研究，因为失业者、无家可归者和活动房屋居民不是相关意义上的“他者”。要成为这种意义上的他者，你就必须忍受无法消除的耻辱，而且你不只是经济上的自私行为的受害者，也是社会默许的施虐行为的受害者。①

文化左派取得了非凡的成功。原创学术研究集中于各个新领域，都达到了预期的目标：减少了社会上的施虐现象。本世纪头三分之二的时间里，随意羞辱别人还很普遍。而现在，特别是在大学毕业生中间，这种做法已经很少见了。受过教育的男性谈论妇女的语气和受过教育的白人谈论黑人的语气与60年代以前有很大的不同。同性恋还在遭受围攻和威胁，但已经比石墙事件以前安全多了。右翼嘲弄地称之为“政治上正确”的态度使美国社会比30年前文明了许多。② 60年代以来，除了最高法院的几个决定以外，我们国家的法律没有多大改善。但是我们的待人方式变化太大了。

变化主要归功于广大教师，他们竭尽全力让学生们了解前

---

① 语言学家开玩笑说，一门语言就是一门有一支陆军和一支海军的方言。同样，我们也可以开玩笑说，一个身份群体（identity group）就是自称有一个理论方案（academic program）的利益群体（interest group）。当然，不是所有的利益群体都是身份群体，因为你可以从一个利益群体（教授会或失业群体）中进进出出，但邻居对你的偏见和歧视可能使你无法离开一个身份群体。参见 Joseph Raz 和 Avishai Margalit，“National Selfdetermination”，收入 *Journal of Philosophy* 87（September 1990）：439～461页，里面列举了赋予一个群体“身份”的六个特征。参见同著者，“Liberalism and the Right to Culture”，*Social Research* 21，No. 3（Fall 1994）：491～510页。

② 这里我使用了 Margalit 对“文明社会”的定义：个体之间不再互相羞辱的社会。参见上本杂志的第一章，No. 25。

几代人对同胞施加的羞辱。他们在高中文学课上给学生布置阅读托尼·莫里森(Toni Morrison)的《心爱的人》(*Beloved*),而不是乔治·艾略特的《织工马南》。他们在新生作文课上给学生布置阅读青少年同性恋的自杀故事。这样,学生们就很难产生父辈们容易有的施虐心理。各大学在人员聘用和晋升上照顾妇女,鼓励写文章揭露压制妇女的现象,帮助改善了整个美国社会男性和女性之间的关系。在美国,妇女仍然很容易遭受羞辱,但已经不像30年前那样频繁了。

在过去的30年里,美国学术界为克服施虐心理而付出的努力,相当于过去的70年里为克服自私心理而付出的努力。教师们鼓励学生做到"政治上正确"(新保守分子的讥讽用语),我们的国家因此而进步了许多。美国学院左派大可引以为荣。而那些保守的批评者应该感到莫大的耻辱,因为他们没有提出任何方案,来消除施虐和自私的心理。

这些批评者所谴责的大学政治化恰恰表达了对恶行的憎恶,这种憎恶曾驱使南非各大学的师生抵制种族隔离法。所有真正政治化了的大学一直是社会抗议活动的中心。如果美国的大学失去了其中心地位,也就失去了自尊和世界学术界对它的尊重。值得怀疑的是,现在大学里的这些批评者,也就是所说的"保守知识分子"是否真正政治化了。人们一般认为,知识分子不仅对社会公平问题很敏感,也能致力于解决此类问题。但即便是目前的保守分子中最有学问、最有思想的那部分人,也都在讽刺提出这些社会问题的人。对如何在不提高富人税收的前提下救助贫民窟的孩子,对挣最低工资的人怎样支付足够的房租等问题,他们自己避而不谈,似乎这些话题品位低下。

然而,我所讲述的60年代后的文化左派的成功史也有其失

败的一面。就在社会默许的施虐行为稳步减少的同一时期，经济不平等和生活无保障的现象日趋严重。似乎美国左派无法同时处理好两个问题，似乎它要集中解决金钱问题，就只能忽视羞辱问题，反之亦然。

无法同时做好两件事情的一个表现是，左派只能任由帕特里克·布坎南这样靠谩骂来蛊惑人心的政客在政治上利用日益扩大的贫富差距。白人无产者资产阶级化的过程始于二战，越战时继续，而在左派转身他顾之时却停止了。形势发生了逆转。美国正将资产阶级无产阶级化，最终可能导致一场翻天覆地的平民暴动，这正合布坎南的心意。

1973 年以前，人们以为只要努力工作就能养活家庭，这样，妻子就可以选择留在家里带小孩；而 1973 年以后，这简直就是异想天开。现在的问题是，都是全日制工作的普通夫妇每年是否能拿回家 3 万多美元。以生产和非管理层工人的目前平均工资每小时 7.5 美元计算，夫妻二人每个人要一年工作 2000 小时，才可能挣这么多钱。但一年 3 万美元还不足以拿到房屋的产权或找一个体面的日托托儿所。在一个既不重视公共交通又不重视全民健康保险的国家里，这笔收入只能使一个四口之家勉强糊口。靠这笔收入度日的家庭，忧心忡忡，整天担心工资下降和贬值，担心哪怕是短期的疾病，因为这也会造成灾难性的后果。[1]

现在有 72% 的美国人认为，“这个国家的解雇和失业现象说不定会持续到什么时候”。[2] 他们这样想是有充分根据的。美

---

① 关于靠这种收入水平维持生存的家庭的叙述，参见 Susan Sheehan, “Ain't No Middle Class,” *New Yorker*, December 11, 1995, 82 ~ 93 页。

② *New York Times*, March 3, 1996, 28 页。

国的生活无保障问题将继续恶化，除非有意外的转机。人们确实很容易把事情想像得很严重，因为他们看到，劳动力市场日渐加速的全球化趋势已经使相当多的美国家庭失去了生活保障。

全球化之于20世纪末的美国犹如工业化之于19世纪末的美国。1910～1965年间，左派提出了一些社会方案，部分地解决了杜威和克罗利所面临的问题——如何防止工资奴隶现象粉碎平等的梦想。但是，杜威和克罗利从未预见到的新问题出现了：欧洲、日本和北美工人享有的工资水平和社会福利与最近全球劳动力市场极不相称。迄今为止，连一个或许能解决问题的可行性方案都没有起草出来。

全球化产生了世界一体化的经济。任何一个国家为防止剥削本国工人而采取的举措可能只会导致他们的失业。世界经济将很快控制在全球性的上流社会手中，他们和世界上任何一个地方的劳动者的关系，都不会比1900年的美国大资本家与移民劳工的关系更密切。美国大学越来越依赖海外的赞助，美国政党越来越依赖海外的贿赂，美国经济越来越依赖国库券的海外发行量。这些现象都是目前趋势的具体表现。

这种可怕的经济世界主义的副产品是令人欣喜的文化世界主义。精力充沛的年轻企业家们占据了越洋喷气式飞机的头等舱，而后面的机舱里则坐着像我一样大腹便便的教授们，呼啸着飞往世界旅游胜地去参加多学科会议。① 但是只有最富有的

---

① 很多会议讨论的是全球化对文化身份的悲剧性影响。参见 Richard Rorty，“Global Utopias，History and Philosophy”，收入 Luiz Soares 编辑的 *Cultural Pluralism，Identity，and Globilization*（Rio de Janeiro：UNESCO/ISSC/EDUCAM，1996），457～469页。这卷书记载了一次 UNESCO 会议的进程，会议地点是俯临 Copacabana 海滩的一个房间。

25%的美国人才能讨论新兴的文化世界主义。经济世界主义预示着,在未来另外75%的美国人会发现他们的生活水平不断下降。我们的国家最终可能会出现社会等级制度。这个美国将由迈克尔·林德(Michael Lind)在《下一个美国》(*The Next American Nation*)中所说的"高层阶级"来统治。"高层阶级"是指受过高等教育、打扮阔绰、位于社会顶层的那25%的美国人。1979年,来自社会地位和经济地位最高的那四分之一美国家庭的孩子得到大学学位的可能性比来自底层那四分之一家庭的孩子高四倍;现在则高出十倍。[①] 这个社会趋势非常可怕。

大约在1980年左右,挺过大萧条时期并搬进郊区的那些人的孩子决定拉起身后的"吊桥"。他们认为,社会流动对父辈那一代是必要的,但不应该延续到下一代。这些郊区居民似乎不觉得归属于一个世袭等级有什么不对。他们还主张"功成身退",这是罗伯特·赖克在《国家的作用》(*The Work of Nations*)一书中的用语。

20世纪70年代,美国中产阶级的理想主义陷入困境。在卡特总统和克林顿总统的领导下,民主党远离工会,不再提重新分配,进入了所谓"中心"这个贫瘠的真空,就此摆脱了困境。这个党没有了充满活力的左翼,没有了知识分子认同的左翼,没有了工会依赖的左翼。仿佛收入和财富的分配成了任何一个美

---

① 参见Karen Arenson,"Cuts in Tuition Assistance Put College beyond Reach of Poorest Students",刊登在*New York Times*,January 27,1997,B1页,公布了Thomas G. Mortenson为教育机会联盟全国委员会(the National Council of Educational Opportunity Associations)做的一项研究的结果:"Mortenson先生发现,来自占人口总数四分之一的最富有的家庭(1994年收入超过$60,000)的学生中24岁时已获得大学学位的比例从1979年的31%剧增至1994年的79%。而来自最贫穷的家庭(1994年收入低于$22,000)的学生的相关比例同期内持平,约为8%。"

国政客，更不要说现任总统，避之惟恐不及的可怕话题。政客们担心谈论这个话题会失去郊区富人的选票，他们才是惟一靠得住、能去投票站的选民。所以两个主要政党之间的选择降格为在玩世不恭的谎言和干脆噤若寒蝉之间的选择。

如果世袭等级顺利发展下去，如果全球化的压力不只在美国，而且在所有老牌民主国家里都制造出了等级，我们最后将生活在一个奥威尔式的世界里。这个世界可能没有类似于老大的超级国家独裁者，没有任何类似于英社党*的官方信仰，但会有类似于核心党（Inner Party）的团体——国际化的、世界性的超级富人阶层。所有重要决策都由他们做出。类似于奥威尔的外围党（Outer Party）的团体将由世界范围内受过教育、生活舒适的专业人员组成，也就是林德所说的"高层阶级"，像你我这样的人。

我们这类人的任务是，确保核心党做出的决策得以顺利高效地执行，这样才能使我们这个阶级富有和幸福。这完全符合国际超级富人阶层的利益。因为在每个民族一国家，他们都需要一些人充当政治阶级。为了平息无产者的不满，超级富人阶层佯称国家政治总有一天会有所改观。既然经济决策是他们的特权，他们就鼓励左右两翼的政客专门解决文化问题。[1] 其目的是把无产者的注意力转移到别处——使底层那75%的美国

---

* Ingsoc，出自乔治·奥威尔《1984》，该书以伦敦为背景，统治英国的就是英社党，统治的方式是极权政体。——译者注

① Daniel Bell在一篇副标题为"Middle Class Fears Turn Class Wars into Culture Wars"的文章中说，"解释社会分化问题的角度发生了变化，以前是经济学的角度，现在则是文化的角度"。我同意他的观点。参见Daniel Bell，"The Disunited States of America"刊登在*Times Literary Supplement*，June 9，1995，16页。学院左派和"保守的知识分子"（譬如，*the Wall Street Journal*的社论撰写人）协力完成了这个转变。

人和底层那95%的世界人口纠缠于种族和宗教冲突中,使他们为性道德而争论不休。如果媒体制造出来的伪事件,包括偶尔爆发的短期血腥战争,能够使无产者忘记自己的绝望,超级富人阶层就没有什么后顾之忧了。

左派对这个可能会出现的世界有两种反应。第一种是坚持认为国与国之间的不平等现象需要缓和,尤其是,北半球必须与南半球分享其财富。第二种是坚持认为一个民主的民族—国家的首要责任是救助本国的劣势人群。这两种反应明显对立。特别是,前者建议老牌民主国家开放国界,而后者则建议关闭国界。①

学院左派自然而然地持有第一种态度,因为他们一直关心国际问题。工会成员和徘徊在失业边缘的人自然而然地持有第二种态度,后者最容易被拉进右翼分子的民粹主义运动。工会成员看到美国的工厂一家一家地倒闭,却在斯洛文尼亚、泰国或墨西哥重新开张。他们必然会认为国际自由贸易的结果是,经理们和股票持有者发迹了,发展中国家的工人生活水平提高了,美国工人的生活水平却大幅度下降了。即使他们认为美国左派知识分子与经理和股票持有者的立场相同,认为他们有着共同的阶级利益,也毫不奇怪,因为我们的知识分子大多数是学院派,至少在短期内与全球化的影响绝缘。更糟的是,我们常常表

---

① 在1996年10月3~4日于哥伦比亚大学召开的"劳工问题宣讲会"上这两种态度之间的冲突充分暴露出来。Orlando Patterson,研究奴隶制问题的杰出的历史学家,认为为了保护美国工人,政府迟早要关闭美国与墨西哥的边界。一些人大声诘问他,"第三世界的工人怎么办?"黑人学者一般不会受到以白人左派为主的听众的讥笑,但这一次例外。我认为Patterson提出的问题可能会给21世纪美国左派造成最深层的裂痕。我希望能够想出一些好办法来摆脱这个困境,但很遗憾,我无计可施。

现得更关注发展中国家的工人而不是本国公民的命运。

许多社会经济政策问题的专家警告说,老牌工业化民主国家正步入魏玛时期,民粹主义运动很可能会推翻宪政政府。譬如,爱德华·勒特韦克(Edward Luttwak)暗示,法西斯主义可能是美国的未来。他的书《受到威胁的美国梦》(*The Endangered American Dream*)提出了这样一个观点:工会成员和没有组织起来的非技术熟练工人迟早会意识到他们的政府根本没有采取任何措施防止工资下降或工作机会外流。与此同时,他们可能会意识到,郊区的白领工人不会愿意多交税来为他人提供社会福利,因为他们非常担心自己的生活水平下降。

这时就会出现社会危机。郊区之外的选民会认为,这个制度已经失败,并开始四处寻找一个铁腕人物来投票支持他——这个人会信誓旦旦地向他们保证,一旦他当选,自命不凡的官僚、诡诈的律师、收入过高的证券商和后现代主义的教授们将不再是热点人物。类似于辛克莱·刘易斯(Sinclair Lewis)的小说《这种事不可能发生在这里》(*It Can't Happen Here*)情节的电影剧本,就会从头至尾上演出来。一旦这样一个铁腕人物就职,没人能预测出会发生什么事情。1932年,人们纷纷预测如果兴登堡(Hindenburg)任命希特勒为总理会发生什么事情,大多数预言都盲目乐观。

很可能,美国黑人、棕色人种和同性恋在过去的40年里赢得的所有权益将丧失殆尽。拿妇女打趣和蔑视妇女的现象将重新抬头。"黑鬼"和"犹太佬"这两个词将重新出现在工作场所。学院左派号召学生抵制的所有施虐行为将卷土重来。以前,那些没受过多少教育的美国人对大学毕业生十分不满,因为大学生们对他们的待人接物方式指手画脚,现在他们终于找到了发

泄的机会。

但施虐行为的再现并不会削弱自私行为的影响。我想像出来的这个铁腕人物掌权以后,会很快与国际超级富人阶层讲和,就像希特勒与德国实业家讲和一样。他会唤醒对海湾战争的辉煌记忆,鼓动军事冒险,求得短期繁荣。他对这个国家和整个世界都是一场灾难。人们会纳闷,既然这一切完全可以避免当初为什么几乎没有人阻止他上台。他们会问,美国左派在哪里?为什么只有布坎南这样的右翼分子在向工人宣讲全球化的后果?为什么左派就不能疏导一下刚刚失去一切的人日益高涨的怒火呢?

经常有人说,20 世纪末我们美国人已经没有了左派。既然没人否认我所说的文化左派的存在,人们也就顺理成章地认为,这个左派没有能力参与国家政治。我们无法要求这个左派应付全球化的各种后果。为了应对这些后果,现在的文化左派必须自我改造,与改良主义老左派的残余力量建立联系,尤其要和工会接触。它需要大谈特谈钱的问题,甚至不惜少谈些屈辱。

就转变方式我想提两个建议。第一,左派应该暂停理论研究。它应该努力戒除将问题哲学化的习惯。第二,左派应该努力调动我们剩余的民族自豪感。它应该让公众考虑如何才能将林肯和惠特曼心目中的美国塑造出来。

为了支持我的第一个建议,请允许我引用杜威在《哲学的改造》(*Reconstruction in Philosophy*)中说过的一段话。他对当时在“个人主义对社群主义”的标题下进行的毫无结果的论战大为不满。杜威认为,认真对待这种两分法的所有讨论都有一个共同缺陷。

它们都遵从概括性的概念,涵盖了诸多具体情境。我

们需要的是关于这群或那群个人的见解，关于这个或那个具体的人的见解，关于这个或那个专门机构或社会方案的见解。传统的逻辑讨论以概念意义和它们之间的辩证关系来代替这种探究调查的逻辑。

杜威对这种抽象化的社会政治理论研究感到愤慨是有道理的。但他错误地认为，上升到这个层次是典型的右翼策略，这种策略是"维护现有秩序的理论工具"。① 事实上，这种做法在左派里更为常见。当代学院左派似乎认为，你的理论越抽象，就越能颠覆现有的秩序。你的概念工具越有气势、越新奇，你的批判就越激进。

当今天的一位学院左派声称某个论题"理论化程度不够"时，你完全可以认为他或她是想引进语言哲学，或拉康式的心理分析，或者经济决定论的某个新马克思主义的版本。左派理论家认为，将政治主体消解为差异主体性的游戏，或将政治进取心消解为对拉康所说的不可能获得的欲望对象的追逐，有助于颠覆现有秩序。他们说，这种颠覆是通过"将熟悉的概念问题化"来完成的。

最近，通过概念问题化来颠覆社会机构的尝试产生了几本好书，但也出现了代表学院式哲学研究最低水平的数千本书。这些蓄意"颠覆"的著作的作者笃信他们在为人类自由服务。但我们几乎不可能从他们的书上爬下来，回到适度的抽象层次上去讨论一条法令、一个条约、一个总统候选人或一个政治策略的优点。尽管这些作者常常将很具体、很切近生活的某件事情

---

① John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*，收入 *The Middle Works of John Dewey*，第 12 卷(Carbondale:Southern Illinois University Press,1982)，187～188 页。

理论化——如正在播放的一个电视节目、一个媒体名人、最近的一件丑闻——他们提供的解释却非常抽象，非常贫乏。

哲学化而后进入政治领域的徒劳努力表明左派对国家的问题从行动主义立场撤退到了只搞理论的旁观立场。与实践的脱节产生了理论幻觉，最终导致了马克·埃德蒙森（Mark Edmundson）在《大街上的梦魇》（*Nightmare on Mainstreet*）中所说的"哥特式"的学术环境。文化左派被无所不在的幽灵缠绕着，其中最可怕的是"权力"。"权力"就是埃德蒙森所说的福柯的"萦绕的力量，无所不在又无处可见，如同机智多变的幽灵，转瞬即逝又阴魂不散"。①

在福柯那里，"权力"这个词表示一种力量，它在我们语言的每一个词上、我们社会的每一个机构上都留下了抹不去的印痕。它总是已经在那儿了，没人看见它来或去。我们可能会看见一家公司的行贿中间人出现在一个国会议员的办公室门前而把他阻挡在外。但我们无法阻挡福柯意义上的权力。权力既在内部又在外部。它与我们的关系比手脚更密切。如埃德蒙森所说：我们不可能"直面权力；我们只能遇到它的临时能动者，这个人对权力常常毫无觉察……[它]因为有运动和变形的能力而成为超自然的力量"。② 只有没完没了的个人和社会的自我分析——甚至这也可能不行——才能帮助我们逃离其无形之网的无限精细的网眼。

福柯无所不在的权力令人想起无所不在的撒旦、无所不在

① Mark Edmundson, *Nightmare on Main Street: Angels, Sadomasochism, and the Culture of the Gothic*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), 41 页。

② 同上，42 页。

的原罪——每个人灵魂上的魔鬼印记。在第一讲中我说过，拒斥原罪的概念是杜威和惠特曼的平民宗教的核心。我也说过，美国左派对越战极度憎恨，因而重新制造出了原罪。它重新制造出了旧的宗教观念——一些印痕是无法抹去的。现在我想说，这个左派专门研究的所谓“理论”实在太像宗教了。因为文化左派越来越相信，我们必须把我们的国家放置在一个理论参照框架内，放置于一个广阔的类似宇宙论的视角内。

对于左派来说，关于权力之网和霸权主义意识形态的险恶势力的叙述，就像拉曼人(Lamanites)的故事之于约瑟夫·史密斯，亚库伯(Yakkub)的故事之于伊莱贾·穆罕默德。霸权和权力的叙述之于文化左派，犹如蓝眼魔鬼的故事之于黑人穆斯林——他们只想听这样的叙述。走入这些左派分子的思想世界，就是离开原来的世界——在这个世界里，一个民主制国家公民可以合力抵制施虐和自私——进入一个民主政治成了滑稽剧的哥特式世界。这个世界里，惠特曼式彻底的现世主义所特有的那种阳光普照的乐观精神丧失殆尽，“自由主义”和“人文主义”成了天真的同义词——对恐怖现实懵懂无知的同义词。

我在不同的书中阐明，文化左派引用最多的哲学家——尼采、海德格尔、福柯和德里达——对启蒙理性主义的批判基本正确。进而我又阐明，传统的自由主义和人文主义完全可以与这种批判和谐共存。即使我们像杜威一样放弃真理的“符应论”，开始把道德信仰和科学信条当成获得更多幸福的工具，而不是现实内在本质的外在表现，我们仍然可以做旧式的改良自由主义者。甚至在我们背弃笛卡儿，把主体性语言化，并将我们周围和内部的一切都看做又一个可以替代的社会建构之后，我们还可以做这种自由主义者。

但我也提议，只要这些反形而上学、反笛卡儿（Cartesian）的哲学家倡导的是一种伪宗教形式的悲怆精神，我们就应该把他们放逐到私人生活的领域而不能把他们当作思考政治问题的向导。伊曼纽尔·勒维纳斯（Emmanuel Levinas）提出了“无限责任”的概念，德里达有时也使用这个概念。德里达又发现，很多事物都具有不可能性（impossibility）、不可通约性（unreachability）、不可再现性（unrepresentability）。所有这些概念在一些人追求自我完善的时候可能很有用。然而，当我们承担起社会责任时，无限性和不可再现性之类的概念对我们有害无益。用这些词语来思考我们的责任就像罪感一样，是政治活动的绊脚石。德里达有时强调，意义和正义是不可能的，这是哥特化的诱惑在作祟，这等于认为民主政治毫无益处，因为它无法应付超自然的力量。

我已经说过，惠特曼和杜威给了我们美国人从事公共事务所需要的浪漫情怀和高昂精神。如埃德蒙森所言，我们不该让拉康的先驱爱伦·坡遮蔽了惠特曼和杜威的先驱爱默生。我们应该想想如何塑造我们的国家，而不必纠缠于真理的“符应论”、规范性的根据（the grounds of normativity）、正义的无法实现和我们与他人之间的无限距离等问题中。我们应该将宗教和哲学搁置一旁，去努力解决杜威所说的“人的问题”。

思考人的问题意味着不要再殚精竭虑地思考他者的问题，不要向往什么“共同梦想的曙光”（见托德·吉特林最近的一本书的题目）。这也意味着我们要从一个民主的民族—国家里的公民权利和义务中，从左派实现这个国家的诺言的努力中，来获得我们的精神认同，至少是部分精神认同。

文化左派似乎认为，民族—国家过时了，因此复兴国家政治的努力毫无意义。这种观点的问题在于，在可预见的将来，只有

我们民族—国家的政府才有能力大大减少自私和施虐对美国人的危害。

在全球化的过程中，一些人面临着被剥削的危险。“既然各个国家的政府现在已经无足轻重，我们必须想出一个替代物”之类的话丝毫安慰不了他们。全世界的超级富人阶层并不需要什么替代物。他们的意见有可能占上风。比尔·雷丁斯（Bill Readings）正确地认为，“民族—国家[已经不再是]资本主义的基本单位”，但它还是一个实体，有权力做出社会救济金和社会公平方面的决策。[①] 左派当前有个习惯——从长计议，忽略国家，寄望于一个全球政体。这个习惯尽管取代了对马克思历史哲学的信奉，却和后者一样无用。两者都无法解决下面这两个问题——如何防止世袭等级再现，如何防止右翼民粹主义者利用对世袭等级的不满情绪生事。

思考一下这两个问题我们就会认识到，文化左派必须经历的一个重大变革是抛弃它从60年代后期的风暴中继承来的意识模糊的反美情绪。这个左派不应该再搜肠刮肚地给“这个制度”起一些更抽象、更具有侮辱性的名字，它应该努力构建一个令人振奋的国家形象。只有这样它才能够与学院以外的人，尤其是工会，结成联盟。学院以外的美国人仍想拥有爱国情感，仍想感受自己从属于一个能够主宰自己命运、能够自我完善的国家那种自豪感。

---

① 文化左派就这个话题表现出了传统智慧，这方面的典型例子，参见 Bill Readings, *The University in Ruins*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996)，第三章，“The Decline of the Nation State”。引用的这一段在第43页。Readings 又谈到了“伴随着民族—国家的衰落而出现的政治主体的抽空现象”(48页)，但他并不为之惋惜，也不希望这个过程发生逆转。我正好相反。

如果左派不结成这样的联盟，它永远都无法改善美国的法律。而要结成这样的联盟，文化左派就要忘掉博德里亚尔（Baudrillard）关于美国是个迪斯尼乐园、是个仿真国家的叙述，就要提出建议修改这个真实的国家的法律。这个国家里居住的是真实的人民，他们正在忍受不必要的痛苦，他们的大部分痛苦都可以通过政府行为来治愈。① 美国左派只有参与制定一个具体的政治纲领，参与制定一个《人民宪章》（People's Charter），参与制定一系列具体的改革方案，才能真正复兴。正是这一系列改革计划才有可能使左派政治东山再起。这些计划被修改并争论了不知多少次，教授熟悉，生产工人也熟悉，专职人员熟悉，打扫这些专职人员卫生间的清洁工也熟悉。②

政府行为能够解决的问题，也就是改革计划详细讨论的问题，大部分源于自私心理而不是施虐心理。要解决这些问题，左派就有必要改变谈论施虐心理的语气。60 年代以前的改良左派就是这样做的。它关注受压迫的少数民族，宣称我们所有人——黑人、白人和棕色人种——都是美国人，既然都是美国人，就要彼此尊重。这个策略导致了《野战排》这样的电影的出现，这些电影表现了不同种族背景的美国人并肩战斗，生死与共。而当代的文化左派则鼓吹，美国不应成为熔炉，我们需要尊

① 关于利用 Baudrillard 的理论对美国进行的叙述，参见 Fred M. Dolan, *Allegories of America*（Ithaca：Cornell University Press, 1994），尤其是 60 ~ 73 页，"Cold War Metaphysics"这一章的头几页。Dolan 的叙述绝不会使我们想到，可能有一种真实的、非形而上学的、非虚构的理由，支持冷战。

② 这一系列改革的第一步无疑是彻底改变竞选筹集资金的方式——目前这是美国选民的共识。人人都知道只要立法者的投票能被收买，美国就不会有什么大的变化，都知道习惯于收买立法者的人必然会激烈反对由公众来赞助竞选：他们会更加肆无忌惮地贿赂立法者以使后者欲罢不能。

重彼此的差异。这个左派想保留他者而不是忽略他者。

老策略和新策略的区别很重要。不同的选择造成不同的结果：一个结果是托德·吉特林所说的“共同的梦想”，另一个是亚瑟·施莱辛格所说的“分解美国”。以身为黑人或同性恋为荣是对遭受的虐待和屈辱的完全正当的反应。但如果这种自豪感妨碍作为美国公民的自豪感，使他们忘记国家有能力进行改革，使他们无法参加循规蹈矩者（straights）和白人的改良活动，这就是一场政治灾难了。

《野战排》这样的电影提出了一个修辞学问题：“我们都是美国人，与这个共性相比，我们的差异算得了什么？”这个问题既没有鼓励也没有贬斥以差异为荣的做法。提出这个问题的用意是促使我们成为这样一个国家：别人不会太在意你的差异，除非你想让别人注意这一点。如果文化左派坚持目前的策略——尊重彼此的差异而不是忽略彼此的差异——它就只好寻求新的途径来创造一种国家政治层次上的共同感，因为只有共性的话语才能使文化左派在国家选举中得到获胜的多数票。

我对它能否找到这样的新途径深表怀疑。迄今还没有人提出一种可行的左派方案，来代替惠特曼和杜威预言的平民宗教。平民宗教的核心是，借助对美国公民身份的传统自豪感，用社会公平取代个人自由而成为我们国家的主要目标。我们应该热爱祖国，因为它有希望成为一个无比仁慈、无比宽厚的国家。黑人、同性恋和其他一些人都十分清楚，这只是一个自我完善的计划而绝非事实的描述。但是你不可能在描述事实的基础上鼓动国家政治的复兴。在描述一个国家的时候，你既要用表达热忱希望的词语，又要用揭示现实的词语。你只能对一个梦中的国度、而不是一个每天早晨要面对的国家保持忠诚。如果没有这

种忠诚,理想中的国度就绝不可能变成现实。

但是,梦中的国度必须是一个总有一天能靠人力建设出来的国家。文化左派很难转变成政治左派的一个原因是,如同60年代的左派一样,它仍梦想着有一种叫做“人民”的天使般的力量来救助它。在这种意义上,“人民”指代一种救赎的超自然力量,其魔鬼般的对应物为“权力”或“制度”。文化左派从60年代左派那里继承了“权力属于人民”的口号,而后者却很少问及权力的转移怎么运作。迄今为止这个问题仍然无人问及。

埃德蒙森、德尔班科等文化评论家指出,当代美国充满了魔鬼和天使的幻象。史蒂芬·金(Stephen King)和托尼·库什纳(Tony Kushner)促成了埃德蒙森意义上“哥特式”的民族集体无意识的形成。民族集体无意识产生的不是政治改革的梦幻,而是不可思议的神奇变形的梦幻。文化左派对这种政治上毫无用处的无意识的形成起了推波助澜的作用,它用“权力”指代一种无形的、无所不在的、恶意的存在,它追求的理想都是目前根本无法实现的理想。

仅以分享民主制和资本主义的终结为例。60年代的左派相信,只有所有受决策后果影响的人亲自来做决策,权力才算移交到了人民手中。打个比方说,这就意味着,经济上的决策要由股民而不是股份持有者做出,企业家和市场将不再扮演现在的角色。这样一来,我们所认识的资本主义就会终结,某个新生事物就会取而代之。

但这个新生事物到底是什么,没有人知道。60年代的左派没有问及各个股民群体如何才能就不建新厂的问题达成共识,就改造原有工厂的时间问题达成共识,就出什么价格买原材料之类的问题达成共识。所谓的社会主义国家的非市场经济遇到

的一些问题,60 年代的左派一概略去不谈。他们似乎以为,一旦我们摆脱了官僚和企业家,“人民”自然会知道如何应对来自发展中国家的钢铁厂或纺织厂的竞争,自然会知道如何应对进口石油提价等诸多问题。但他们从未告诉我们“人民”如何才能学会应对这些问题。

文化左派仍旧回避这些问题。它这样做是因为它只喜欢谈论“制度”而不喜欢谈论具体的社会实践和具体的社会变革。这个左派仍旧采用革命的话语而不是改良主义和实用主义的话语。它漫不经心地使用诸如“晚期资本主义”等术语,仿佛我们只须等待资本主义垮台,而无须解决这个问题:在没有市场的情况下,什么能决定价格和调节分配?左派要想走出学院进入公共领域就必须争取到广大的选民。这些选民合情合理地要求知道左派想法的细节。要求知道抛弃市场后经济如何运转,要求知道分享民主制在理论上如何运作。

文化左派对此没有答复。但只有当它回应这些要求时,它才能够成为政治左派。公众对摒弃资本主义毫无兴趣,因为他们不知道可供选择的方案的细节。他们也不会钟情于能把人们从技术官僚的权力下解放出来的分享民主制,因为他们不知道审议会如何才能获得目前只有技术官僚才掌握的实际知识。甚至像我这样景仰约翰·杜威的人都无法认同他为分享民主制所做的辩护,无法认同他对沃尔特·李普曼(Walter Lippmann)的专家治国论的批判。①

---

① 关于分享民主制,参见 Robert Wesbrook,*John Dewey and American Democracy*(Ithaca:Cornell University Press,1991),尤其是 300 ~ 318 页(讨论了 Dewey 对 Lippman 的回应)和 537 ~ 552 页(概括了 Dewey 的立场,还有对我解读 Dewey 的批评)。

文化左派的美国幻象中，地位显赫的白人不再投票选举，先前受害群体的成员和比自私的富人更有远见和想像力的人获得了选举权。左派认为这些先前受压迫而又刚刚得势的人会像天使一样善良，而纯种白人男性则像魔鬼一样邪恶。如果我的看法和左派一样，我也会愿意生活在他们想像出来的制度中。可是我认为左派的观点站不住脚。我建议左派重操旧业，在市场经济的框架内进行渐进式的改革。这也正是本世纪头三分之二的时间里美国左派所从事的事业。

也许有一天，人们会发现，渐进式的改革累加起来竟然带来了革命性的变革。有朝一日，这些改革可能会产生一种现在还无法想像的非市场经济，决策层人选的范围可能会扩大许多。如果其他国家也进行了类似的改革，所有这些改革可能会导致国际联邦或世界政府的出现。在这个新世界里，美国人的民族自豪感会像内布拉斯加人（Nebraska）、哈萨克斯坦人（Kazakhstan）或西西里人的民族自豪感一样，显得怪异。但同时，再完美的空想也终究是空想，在现实中，我们不得不退而求其次。我们不能只去设想一个完全不同的制度，只去设想一种完全不同的思考人类生活和事务的方式，而不对现有制度进行渐进式的改革。

请允许我回到演讲开始时谈到的主题：旁观（spectatorship）和参与（agency）的对比。

对一个超然的世界主义的旁观者来说，我们的国家似乎没有什么值得骄傲的地方。美利坚合众国解放了奴隶，随后却又发明出了种族隔离法，和希特勒的纽伦堡法令一样残酷阴险。它开始创造一个福利国家，却很快落后于其他工业化的民主制国家。它不能为穷人的孩子和富人的孩子提供平等的医疗保

健、平等的教育和平等的机会。它的工人们发起了声势浩大的劳工运动,但却任由立法限制和削弱了这场运动;他们无能地默许恶棍接管了许多地方分工会,最终却被这些恶棍乘机搞垮了运动。它的政府使反对邪恶帝国的正义讨伐蜕化成联合右翼寡头镇压社会民主运动的阴谋。

我一直认为,我们美国人不应该采取这种超然的世界主义的旁观视角。我们应该直面自身不尽如人意的地方,但不能就此认为这些不光彩的事实最终决定了我们不可能获得幸福、不可能塑造出伟大的民族性格。我们的民族性格仍在也永远在塑造的过程中。1897 年,很少有人预见到进步运动、每周 40 小时工作制、妇女选举权、新经济政策、民权运动、第二次女权主义运动的胜利,或同性恋权利运动。谁又敢在 1997 年断言,下个世纪的美国不会取得更大的道义进步?

惠特曼和杜威试图用希望取代知识,用乌托邦式的共同梦想——一个非常公平文明的社会的梦想——取代关于上帝意志的知识,取代道德律令,取代历史法则,取代科学事实。他们的政党是希望的政党,使得 20 世纪的美国不只是个经济和军事的巨人。没有美国左派,我们可能依然强大勇敢,但没有人会说我们仁慈。只要我们拥有一个积极的政治左派,我们就还有机会去塑造美国的形象,使其成为惠特曼和杜威梦想中的国度。

附　录

社会运动与政治活动

1954 年，也就是欧文·豪创建《异议》(*Dissent*)的那一年，豪在《党派评论》中发表了一篇名为“皈依的年代”(This Age of Conformity)的文章。文中他将《党派评论》辉煌时期的进取精神与艾森豪威尔时代初期知识分子的自满消极做了对比。下面是他对先锋派的如实描述：

> 乔伊斯、普鲁斯特、勋伯格(Schonberg)、巴托克(Bartok)、毕加索和马蒂斯(Matisse)(仅以代表人物为例)的成就，标志着西方文化史上的一个重大转折，这个转向因其出现在社会危机时期而非社会强盛时期而显得更为重要。先锋派的任务是，反击他们的艺术作品在文化权威中遭遇的敌视态度，发掘正式的术语和模式以巩固其成就，揭示他们的作品和过去的作品——因作者已故而被接受的作品——之间的连续性。其后不久，一部分先锋派积极参加政治活动，这绝非偶然，因为正是现代主义大师们的革新所激发起来的敏锐的情感对现代社会的危机做出了回应。这样，在《党派评论》之类的杂志早期(大约在 1936 和 1941 年间)的文章里，这两股激进的力量交会在一起，其结合动荡不安

却富有成果；正是在这段岁月里，这本杂志才最激动人心，才成了联系艺术和经验，联系批评意识和政治良知，联系先锋派文人和独立的政治左派的重要环节。①

我模糊地记得读这篇文章时还是个满腔热忱的22岁的青年。那个年龄，我一心只想在《党派评论》上发表点什么——最好是像欧文·豪那样的文章，既有批评意识又有政治良知。40年前，我可能还对上面引用的这段文字中的每一句话笃信不疑。

现在重读这段话，我发现其观点实在不能令我信服。我不认为20世纪初的文学艺术标志着西方文化史上的一个重大转折。那个时代的问题根本算不上"现代社会的危机"。重读豪的后期作品，我发觉他可能连自己都开始不大认同这段话了。可是豪做事太急切奋进了，不肯花大量时间矫正润饰过去的文章。到写作《希望的边缘》(*A Margin of Hope*)时，他已经对"运动"的观念深表怀疑，与30年前相比变化很大。

在这本80年代初写作的书中，豪婉转地嘲弄了菲利普·拉夫(Philip Rahv)的观点：《党派评论》应该"不停地运动"。他也嘲弄了自己年轻时和拉夫一起憧憬过的"政治意象"(imagery of politics)："一幅鲜明、冲突、结盟、排斥的意象。"②威廉·菲利普(William Phillps)在1946年宣称，豪当时在《党派评论》中刊发的兰德尔·贾雷尔(Randall Jarrell)、伊丽莎白·毕肖普(Eliza-

① Irving Howe, "This Age of Conformity," 收入 Howe, *Selected Writings*, 1950 ~ 1990 (San Diego: Harcourt Brace, 1990), 46页。

② Irving Howe, *A Margin of Hope: An Intellectual Autobiography* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1982), 160页。

beth Bishop)、索尔·贝娄(Saul Bellow)和玛丽·麦卡锡(Mary McCarthy)的作品缺乏“社会运动所需要的热忱和信心”。[1] 豪对此进行了温和的嘲讽,其中一段话几乎明确否定了我先前引用过的那段话中的看法:

> 先进分子联盟的想法用不了多久就会自生自灭,尽管它令人着迷,给人以力量。先锋派大踏步进军,但不一定是同一步调或同一方向。《党派》的撰稿人奋力前行的时候,文学和政治的先锋派正沉湎于过去的辉煌……现代主义没有按照主观意志沿着一条必然的行进路线运动……不,文化的现代主义和独立的激进主义的结合既不是正当的婚姻也不是长期的私通;它是朝着相反方向匆匆而行的两方的聚会,短暂,喧闹,混乱。[2]

豪编辑《异议》的实践经验促使他说了这番话。这本杂志和最初十年的《党派评论》的区别在于,《异议》和其撰稿人不想参加任何运动。他们只愿意投身于众多具体的政治活动中。政治活动是有限的,可能会成功,也可能会失败。相比之下,社会运动既不会成功,也不会失败。社会运动规模庞大,毫无定数,不可能从事简单的事务。各种运动有一个共同特点——“对无限的热爱”(克尔凯郭尔语)。比如基督教和马克思主义,这类运动使得陀斯妥耶夫斯基之类的小说家能够“感受思

---

① Irving Howe, *A Margin of Hope: An Intellectual Autobiography* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1982), 121 页。

② 同上,150 页。

想"①(豪的赞词)。

要参加一场社会运动就要把达到特定目标的特定政治活动看成是宏大事业的一部分,其自身没有什么意义。政治活动的目标可以是组成农业季节工人工会,借助投票或武力来推翻一个腐败的政府,将医疗保健社会化,从法律上认可同性恋的婚姻。这些政治活动不大需要关注文学、艺术、哲学或历史,而社会运动则要求这些文化领域的共同参与。这些文化领域提供了一个大背景,在此背景下,政治不再只是政治,而是一个子宫,从中诞生出诸如保罗的"基督教新人"或毛的"社会主义新人"之类的生命。运动政治(movement politics)看不起"资产阶级改良主义"。豪在30年代对运动政治再熟悉不过了,而在60年代运动政治再次出现时,他却对其效果深表怀疑。这种政治认为,将来美国肯定会发生天翻地覆的变化,美妙的新生事物就要诞生。

豪年轻时太熟悉社会运动了,以至于他后半生再也不想参加任何社会运动了。他开始参加具体的政治活动。他创办的杂志则开始刊发关于政治活动的文章。当然,这并不意味着他背离了文学、艺术、哲学和历史。他依然触及这些领域,但不再想把批判意识和政治良知结合起来,不再想把事业的完善和生活的完善结合起来。阅读拉夫的《党派评论》可以测知自己的精神温度,而阅读豪的《异议》则可以清楚地了解目前强者如何压迫弱者、富人如何欺诈穷人。《党派评论》是实践的目标,而《异议》过去是,现在也是,信息和建议的来源。

在《希望的边缘》中豪写到,30岁时他想"写爱德蒙·威尔

① Irving Howe, *Politics and the Novel*(New York: New American Library, 1987;初版于1957年),后记,254页。Howe的这个短语来自Dostoevsky同时代的一个无名氏。

逊(Edmund Wilson)和乔治·奥威尔(George Orwell)那样的文学评论"。[1] 他曾以这两个人为典范,而现在随着他越来越成功,他也像他们一样,不再要求自己追求并忠于身外的宏大目标。正如威尔逊和奥威尔,他想写就写,想写什么就写什么,不关心自己的作品是否服务于哪个宏大目标,不关心自己的作品如何才能与时代精神紧密相连。像他们一样,他坚持认为,"世上有几种美,在它们面前道德的想像力应该退避三舍",[2]就此他击退了托尔斯泰的幽灵。然而众所周知,他无法"调解当作家的愿望和参加社会活动的昔日梦想之间的矛盾",为此深受困扰。即便如此,同时代人还是很羡慕他,因为他时间充裕,既能做一个有所成就的文人,又能当国内最有影响的政治杂志的无薪编辑。他同时具有艾伦·塔特和贝阿德·拉斯廷这两个人的才华和实干精神。

豪本人可能不喜欢被人称作斗士—圣人,但这个称号的确有助于我们了解他为什么能在许多人的生活中起到奥威尔曾在他的生活中起到的那种作用。帮助他编辑《异议》的年轻人从他那里学会了如何处理好苦思冥想的生活和积极行动的生活之间的关系,学会了如何在一周内交替地审视内心世界和外部世界。豪使他们意识到了人和万物的有限性。他们像豪一样嘲弄人和万物的不纯粹而又坦然地接受这个现实。

我们大部分人年轻时都企望心灵的纯洁。而净化心灵的捷径是以坚定不移的意志追求一个事物,这就要求我们把每一件事都看成是一个模式的一部分,模式的中心就是被追求的那个

---

① Howe,*A Margin of Hope*,194 ~ 195 页。

② Ibid. ,p. 337.

事物。社会运动提供了这种模式,因此也就保证了获得纯粹的可能性。后期的豪既保留了批判意识又保留了政治良知,同时又没有将这两者融合成宏大的一体。许多人颇为欣赏这种巧妙地摆脱纯粹和模式的能力。

当文学取代了圣经,多神论和它的问题就又出现了:托尔斯泰与陀斯妥耶夫斯基之间的选择以及普鲁斯特与热内(Genet)之间的选择,取代了耶和华与巴力(Baal)之间的选择以及阿波罗与狄俄尼索斯之间的选择。文学评论家在上两个世纪的文化中地位显赫,这是将有创造力的艺术家浪漫主义地神化的自然结果:众神需要有人冥想他们的光辉并给神谕作注解。崇拜惟一神,尤其是柏拉图模式的神,要求心灵纯净,而多神崇拜则需要人有能力内化并容忍对立,不只是小说家和小说之间的对立,还有小说家与小说家的对立以及小说与小说的对立。

豪说过,小说的众多"秘密"之一是,"伟大的小说家非常向往对立,他的书中需要这种对立,尽管这可能有悖于他先天的气质、他的追求和他的幻想"。[①] 哈罗德·布鲁姆(Harold Bloom)认为小说的这个秘密就是文学的秘密,文学这个文化领域与科学和哲学处于永久的对立中。[②] 他言之有理。布鲁姆又说,文学信奉普罗泰哥拉(Protagoras)的名言"两个逻各斯彼此对立",因此必然主张多神论,必然会出现争论不休的现象。而柏拉图发明出来的哲学则必然主张一神论,必然会出现趋同的现象。社会运动适合于存在论神学的柏拉图主义者,而政治活动则适合于观念复杂的文人。

---

① Howe, *Politics and the Novel*, 23 页。

② 参见 Harold Bloom, *Agon*(Oxford: Oxford University Press, 1982), 35 页。

豪在《政治与小说》(*Politics and the Novel*)中引用了马克斯·舍勒的铭文,这句话描述了他最感兴趣的那种对立:"真正的悲剧诞生于'"正义"的观念似乎导致更高的价值毁灭的时候'。"一个渴望成为政治圣徒的人可以避免这种悲剧,只要他净化心灵,只要他只有一个追求、一个幻想,而且他要反复地说:"我要实现的不是我个人的意愿,而是这场社会运动的意愿。"豪从政治小说中吸取的经验在一定程度上帮助了他从社会运动转向政治活动:自我净化和自动屈从的做法是很危险的。众多的政治活动如同众多的神和众多的小说一样有个很大的优点:每次政治活动都是有限的,但当第一次政治活动失败或变质后总有第二次政治活动加入。一旦意识到一场社会运动有杂质,全身心投入这场运动的个人也就毁掉了。而我们对一次政治活动的杂质却可以泰然处之,因为这种杂质在意料之中,是有兴有衰的有限事物的本质。

豪关于现代主义的论述适用于所有社会运动,但不适用于政治活动。他说,现代主义"必须不停地抗争但又不能抗争到胜利在望,过一段时间它又必须努力收缩阵线,这样才不会大功告成"。[①] 如果对无限的热情追求获得了成功,这种热情就会暴露出问题,因为它追求的不过是有限的事物。如果一个人因为获得了内心的纯净而自鸣得意,他就是自己宣判自己有罪。所以豪在"现代的观念"(The Idea of the Modern)这篇文章的末尾提出了一个切中要害的问题:"想想吧,伟大的文化运动怎么会结束呢?"

我会这么回答:只有另一场文化运动才能消灭这一场文化

① Howe, *Selected Writings*, 1950 ~ 1990, 141 页。

运动。只有一件新生的崇高事物才能消灭旧有的崇高事物。漫长的一个世纪就要过去了。文学评论家们越来越难以回避的事实是,"现代主义"不是一场崇高的运动,而是属于一个特定时期的有限事物。他们被迫承认,普鲁斯特和毕加索等人不能代表"现代社会的危机",只能代表20世纪早期的艺术和文学,就像波德莱尔和德拉克洛瓦(Delacroix)代表19世纪中期的艺术和文学一样。

五六十年代,现代主义日渐老朽。那个时期的报刊杂志充斥着欧文·豪式的文章,这些文章都提出了"以正式的术语和模式巩固"现代主义文学的成就,但都宣告失败。最后,人们只好偃旗息鼓,这也是必然的结果。但还是有很多人离开了运动就不能活,所以就发起了一场新运动。他们宣称,"高级现代主义"的崇高是假崇高,这的确令人遗憾,但只要我们重整旗鼓(one more turn of the screw)就能从现代主义进入后现代主义,这样我们就获得了真正的崇高。

不是所有自我标榜以"后现代"为主题的书都是高档消费的媒体广告。詹尼·瓦蒂默(Gianni Vattimo)和齐格蒙特·鲍曼(Zygmunt Bauman)的书就是例外。而博德里亚尔(Baudrillard)和詹姆逊(Jameson)的书则是"时事哲学"。这些书是元广告(metahypes),它们激活了媒体炒作的整个过程,希望通过详查杂志的内部来发现时事的本质。这些书的读者会思考最新的建筑、电视节目、广告、摇滚乐队或课程是否完全是后现代主义的,抑或仍有现代主义的痕迹。

阅读这些后现代主义的时事哲学书籍会使人怀疑现代主义有多少是媒体炒作的结果。比如,读者会想,伊兹拉·庞德(Ezra Pound)的许多评论作品是否可能不属于公共关系史而是属

于文学史,就像西里尔·康纳利(Cyril Connolly)对伊迪丝·西特韦尔(Edith Sitwell)评论作品的评价一样。读者也会想,豪是不是因为受了庞德、艾略特、休姆(T. E. Hulme)和其他一些人大肆宣传的蒙骗,才说那个时期标志着“西方文化史上的一个重大转折”。

这些反思会引发一个更为广泛的问题:如果我们叙述西方文化史和社会政治史时不提及重大转折,这二者会是什么样子呢?如果它们被描写成为数众多的小规模政治活动的历史而不是几场大规模社会运动的历史,它们又会是什么样子呢?如果我们认定“我们从未现代过”(布鲁诺·拉图尔一本精彩之作的书名),认定历史是无穷无尽而又变动不已的关系网络,没有高潮,没有巨大的断裂,没有突变,认定“传统社会”、“现代社会”和“后现代社会”之类的术语本身与其说很有价值还不如说问题多多,我们的过去又会是什么样子呢?

请允许我试着作答。我认为,一次社会政治活动(如争取八小时工作日或同工同酬的斗争)类似于一个诗人、小说家、舞蹈家、批评家或画家的个人事业。个人事业就像上述行动一样是有限的,有兴衰的。我们可以认为它成功了,也可以认为它失败了。或者更为常见的是,它取得了一定的成功,但仍没有达到原来的目标。如同政治活动从与同时代其他政治活动的对立中获得动力和激情,个人事业也从与同时代其他人的个人事业的对立中获得动力和激情。这就是为什么文学艺术和社会政治这两个领域内既有联盟又有斗争。

我以诗人、评论家和画家为例而没有以牙医、木匠和工人为例是因为前者比后者更典型。前者努力使未来与过去有所不同,努力创造一个新角色而不仅限于演好一个旧角色。两者的

差别当然没有那么泾渭分明，因为诗人中也有受雇写诗的，牙医中也有富于创造力的。但是，有创造力的艺术家（广义上包括评论家、科学家和学者）是个人事业的范例。他们的事业改造了世界。如果说艺术的自由和创造力与民主的精神有某种联系的话，那就是，前者表现出了勇敢的自我改造精神，而我们正好希望民主社会越来越有能力进行这种自我改造。民主社会应该有意识地、心甘情愿地自我改造，而不能意识模糊地、消极地自我改造。

根据拉图尔（Latour）和德孔布（Descombes）的建议，我们对政治活动和个人事业的历史叙述可以有部分重叠的内容而不必将二者划分成诸如“启蒙运动”、“浪漫主义”、“文学现代主义”或“晚期资本主义”之类的章节。这样的叙述会缺少浓厚的戏剧性，但我们可能就此摆脱了对无限的热爱。我们的叙述不用提及运动，只需讲述北大西洋附近的人们如何以日益加速的步伐塑造全新的未来。我们仍可以像黑格尔和阿克顿一样把这段历史叙述成自由的发展史。但我们需要彻底抛弃无所不在的目的论和进步论。我们需要放弃大写历史的努力，不再把历史看得像自然或上帝一样宏伟强大。

在我们的历史叙述中，个人事业的成败不再按照是否与历史运动合流的标准来判断。政治史和文化史将被视作一连串的机遇、灾难、失误，偶尔会闪现出来，但转瞬即逝，而崇高则与整个历史过程毫无关系。阅读这类叙述作品长大的人不会关心乔伊斯、普鲁斯特、勋伯格、巴托克、毕加索和马蒂斯是否代表西方文化史上重大转折的问题，不会关心里尔克、瓦莱里（Valéry）、斯特劳斯、艾略特、克里姆特（Klimt）和海德格尔是否更能代表这个转折的问题，更不会关心《异议》在当代文化生活和政治生

活的中心还是边缘的问题。她只会关心《异议》是否做了些有益的事情,是否对它参加过的一些政治活动的成功有一份功劳。这个问题的答案是显而易见的。

她也不会关心豪的个人职业生涯是否对整个国家有任何文化意义或政治意义,不会关心他是否成功地将政治追求和文学追求融为一体的问题。她只会关心他的政治良知是否引导他支持正义的事业,他的批判意识是否促使他写出了堪与奥威尔和威尔逊相媲美的文章。这些问题的答案也是显而易见的。

豪运气颇佳,精力极其充沛,为人特别诚实。他年轻时的梦想到年老时都成了现实。他没有理由为原来的梦想而感到懊悔。

文学经典的启迪价值

只有无所畏惧，努米克尤斯(Numicius)，
才能真正使你充满力量和自信
贺拉斯，书信集，I. vi. 1－2

贺拉斯的这句名言描述了一种自我保护的策略，在弗雷德里克·詹姆逊的名作《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》中经常流露出的思想情调就是这种策略的具体表现。这本书有着浓厚的反浪漫主义色彩。书中的很多段落写得令人沮丧，其中有一句是："资产阶级自我或个体单元的消逝……意味着……独一无二的个人风格的消逝，那一抹鲜明的个人色彩的消逝。"①后来他又说：

> 如果"主体的死亡"的后结构主义主旨有社会意义的话，那就是它标志着野心勃勃的个人主义的终结，不随波逐

① Fredric Jameson, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, N. c.: Duke University Press, 1991), 15 页。

流的个人主义的终结，个人主义的“超凡魅力”的终结，包裹着个人主义的一整套古雅的浪漫主义价值观（比如天才）的终结……我们现在的社会秩序中信息更丰富，文明程度更高……不管是在文化产品还是政客中，这个新秩序都不再需要高级现代主义时代那种具有超凡魅力的先知和占卜者。这类人物对一体化、集体化和后个人主义时代中的主体不再有任何魅力或魔力；既然如此，就毫无遗憾地向他们告别吧，布莱希特此时或许会说：让需要天才、先知、伟大的作家或创造世界者的国家受难去吧！[1]

这个思路会导致“知性”（我的词）的出现。知性是一种灵魂状态，一种能够防止敬畏的颤栗的灵魂状态。它能使人免受浪漫激情的感染。

美国大学里的文学教师就处于这种灵魂状态中。他们属于哈罗德·布鲁姆所说的“怨恨派”。他们从詹姆逊等人那里学会了排斥“旧式意识形态批评的奢侈品”，不再喜欢“对他者进行愤怒的道德谴责”。[2] 他们也认识到崇拜英雄是软弱的标志，是精英主义的倾向。所以他们抑制住正当的愤怒，抛弃了社会理想，反而表现出斯多葛式的坚忍，用知性的理论阐释代替敬畏感，不憧憬美好的未来，只埋怨过去的失败。

我喜欢“知性”这个词，不喜欢布鲁姆的词“怨恨”。但我对这个问题的看法与他完全相同。布鲁姆认为，许多有前途的年

---

① Fredric Jameson, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, N. c.: Duke University Press, 1991), 306 页。

② Jameson, *Postmodernism*, 46 页。

轻文学教师嘲讽一切，无所祈望，阐释一切，无所崇敬。他们把文学研究变成了他所说的“又一门沉闷的社会科学”，把文学系变成了封闭的学术死水。美国的社会学系在创建之初致力于各种社会改革运动，最终却改弦更张，开始训练学生如何用行话分析数据。布鲁姆担心，文学系变成文化研究系后，文化研究系的本意是从事一些迫切需要的政治研究，但最终可能只教会了学生如何用行话发泄不满情绪。

我认为，对当代美国学院的批评分为两种——无知的批评与权威的批评。前者的代表有专栏作家乔治·威尔（George Will）和乔纳森·亚德利（Jonathan Yardley），政客威廉·贝内特（William Bennett）和林恩·切尼（Lynne Cheney）；后者的代表有布鲁姆和克里斯托弗·里克斯（Christopher Ricks）。前者对迪内希·德苏扎（Dinesh D'Souza）和大卫·勒曼（David Lehman）等人的书中传播丑闻的内容笃信不疑。他们不读哲学书，只寻找能激起愤怒的标题和语句。他们的很多行为服务于当前保守势力败坏大学名声的意图，而这个意图又服务于一个更大的目标，那就是让收买共和党的玩世不恭的寡头集团的所有批评者名声扫地。而权威的批评则与国家政治毫无关系。批评者是认真阅读的读者，他们对寡头政治的憎恨绝不亚于詹姆逊。

我既不是保守分子也不是权威的批评家。我的老本行是哲学，我对文学系发生的事情的判断可能不准确。我弄不清楚布鲁姆悲观的预言只是他乖戾性情的表现还是说明他比那些说他乖戾古怪的人更有远见。但过去的十年左右的时间里，我的学术活动一直与文学系有关联，我也产生了与他类似的疑问。

产生这些疑问的主要原因是，我注意到在自己的学科领域内同样悲观的预言变成了现实。我这一代的哲学家都知道只需

半个世纪一门学科就能变得面目全非，尤其在谋得职位的才能类别上变化很大。一门学科很快就能吸引来全新类型的人才，而对过去青睐过的那个类型的人才则态度冷淡。

布鲁姆之于詹姆逊犹如本世纪 30 年代的怀特海(A. N. Whitehead)之于艾耶尔(A. J. Ayer)。怀特海魅力超凡，天分很高，是个华兹华斯式(Wordsworth)的浪漫人物。他与布鲁姆都赞同歌德的观点——畏惧的颤栗是人类的本质特征。而艾耶尔则看重逻辑、探究和知性，他希望哲学像科学一样，依靠集体协作，而不依靠天才的奇思妙想和创见。他认为，神学、形而上学和文学没有"认知意义"，还认为怀特海是个出色的逻辑学家，但是被诗歌毁掉了。艾耶尔把畏惧的颤栗看成是神经质的症状，他参与创造了一种新的哲学风格。艾丽斯·默多克(Iris Murdoch)在其名篇"反对抽象枯燥的哲学风格"(Against Dryness)中对这种风格大加挞伐。

在两代人的时间里，艾耶尔战胜了怀特海，抽象枯燥的哲学风格战胜了浪漫的哲学风格。英语世界的哲学注重分析，反对形而上学和浪漫主义，而且高度职业化。分析哲学仍然吸引着一流的人才，但其中大部分人都致力于解决那些外界不认为是问题的问题。这些问题与学科外的世界毫无关系，①所以英语国家哲学系的学术活动基本上不为外系所知，也与整体的文化

---

① 然而，最出色的思想家喜欢消解问题而不是解决问题。他们质疑目前哲学界研究的问题的预设。Ludwig Wittgenstein 在他的 *Philosophical Investigations* 中就提出了这种质疑，在我最钦佩的当代分析哲学家(譬如 Annette Baier、Donald Davidson 和 Daniel Dennett)的著作中可以发现类似的质疑。人们总是带着有些怀疑的目光审视这些革新者：思考着古老问题长大的那些人自以为他们对这些问题的聪明的回答是对人类知识的永久性贡献。*Philosophical Investigations* 问世四十多年以后仍使许多哲学家紧张不安。他们认为 Wittgenstein 很败兴。

失去了联系。这也可能是文学系面临的命运。

严格地讲,分析哲学不是又一门沉闷的社会科学,但它力求抽象化和科学化。它认为文学系盛行多情善感的思维方式。与其不同,分析哲学刻板、生硬、孤立。欣赏分析哲学的人经常说,现在的哲学教授思维比过去抽象多了,也精干多了。我对此不敢苟同。他们不过是变得有些平庸。现在的哲学更加喜欢争辩和对抗,但其理性化程度并没有提高。

随着分析哲学的出现,很有抱负的研究生们的阅读习惯也改变了。这个变化与文学系研究生阅读习惯的变化颇为相似。学生很少阅读经典名著,读得多的是最近的文章。早在本世纪50年代,像我这样的哲学系学生都一本正经地选取艾耶尔式的问题作为博士论文的题目,比如虚拟条件句专论,而读本科时,我们是因为迷恋柏拉图、黑格尔或怀特海才喜欢上哲学的。艾耶尔式的题目的确很有趣。但更主要的是,不写这种广为认可的分析性很强的题目,我就找不到好工作。其实,不是我们这一代的哲学博士玩世不恭,而是我们都很清楚什么选择可以使自己过上好日子。有人告诉我(我不能肯定这就是事实)现在的文学系研究生经常出于同样的动机来选择论文题目。

如果有人让分析哲学家们解释一下他们的文化作用和学科价值,他们一般都搪塞地说研究哲学有助于我们识别出自命不凡、多情善感的思维方式。确实如此。分析哲学培养出了我理性的思维动向。这种思维动向很有用。譬如,我一听到"问题化"和"理论化",就会想到该用分析哲学了。

分析哲学兴起以前,讥讽自命不凡、多情善感的思维方式只是哲学教授所做的事情之一。只有一些哲学家才把这当成专长:比如霍布斯、休谟和边沁。斯宾诺莎、黑格尔、格林(T.

H. Green)和杜威并不这样。过去有一种哲学家——浪漫主义哲学家，现在至少是在英语国家已经找不到这样的哲学家了。英语国家的哲学系不鼓励那些想做第二个黑格尔、尼采或怀特海的本科生以此为目标来搞研究。这就是为什么在我的求学过程中，既经历了哲学方向的转换，又经历了个性的变化。浪漫、天才、超凡的魅力、个人色彩、先知和占卜者在英语国家的哲学领域中已经过时好几代了。这一切恐怕很难回潮了，就像美国的社会学系很难再成为本世纪早期的那种社会活动中心一样。

英语系内文化研究的兴起和哲学系内逻辑实证主义的兴起之间的类比就谈到这里。我毫不怀疑，30 年后，文化研究将成为明日黄花，如同逻辑实证主义得势 30 年后就衰落了一样。逻辑实证主义的得势对我的学科产生了无法逆转的影响。哲学丧失了浪漫和灵感，只剩下专业能力和复杂的思维。由于太熟悉这些后果了，我不禁担心，布鲁姆的预言——文化研究的得势对文学研究会产生无法逆转的恶劣影响——可能会变成现实。

为了阐明文化研究造成的恶劣影响，请允许我解释一下什么叫“启迪价值”。我只需引用小说家多萝西·埃利森(Dorothy Allison)在《信奉文学》这篇文章中的一段话。她描述了自己“无神论者的宗教”——“文学”和“她的写作梦”建立起来的一种宗教。在文章的结尾，她写道：

> 有一个地方，在那里我们一直形单影只，独自面对不可避免的死亡，在那里我们必须坚守某种比我们自身更伟大的事物——上帝、历史、政治、文学、对爱的疗效的信念，甚

> 至可以是正义的愤怒。有时,我认为它们的本质都是一样的。它们都是信仰的一个理由,与命运抗争的一种方法,此生有超乎想像的意义的坚定信念。①

我认为文学作品有启迪价值。我的意思是,这些作品使人认识到此生有超乎想像的意义。产生这种效果的常常是黑格尔或马克思而不是洛克或休谟,是怀特海而不是艾耶尔,是华兹华斯而不是豪斯曼,是里尔克而不是布莱希特,是德里达而不是德·曼,是布鲁姆而不是詹姆逊。

一种方法、一门科学研究、一个学科和一种职业产生不了启迪价值。只有非职业的先知和占卜者的个人色彩才有启迪价值。譬如,如果你把一个文本看成是文化生产机制的产品,你就不可能发现它的启迪价值,因为你获得的是理解而不是希望,获得的是知识而没有完成自我改造。所谓知识就是把一部作品放置在一个熟悉的情境中,将它与已知的事物联系起来。

一部作品要想有启迪价值就必须能够把你自以为了解的大部分事物进行重构:你不能,至少一开始不能,把作品重构进你所熟悉的情境中。如果你认清了一个人是某种类型的好人,见了这个人你就不会很激动了。同样,你对一部作品了解得太透彻,你就不会受它的鼓舞了。只是在后来,当初恋变成婚姻时,你才能兼顾二者。但真正美满的婚姻、心有灵犀的婚姻都是以狂热的一见钟情开始的。

一门人文学科的健康发展既需要启迪性的作品,又需要分

---

① Dorothy Allison, "Believing in Literature", 收入 Allison, *Skin: Talking about Sex, Class, and Literature*(Ithaca, N. Y. : Firebrand Books, 1994), 181 页。

析性的作品。分析性的作品将启迪性的作品放置在熟悉的情境中,就此去除其浪漫色彩,揭示其奥秘。所以我认为,哲学作为一门学术性很强的学科既需要有人赞赏怀特海又需要有人赞赏艾耶尔,这样才能健康发展。同样,当布鲁姆和埃利森之类的人能够有更多的机会在教学生涯中对最喜欢的先知和占卜者充分表达个性色彩浓厚的崇拜热情时,文学系才能健康发展。而詹姆逊却认为这类人过时了,因为他们仍执迷于"资产阶级自我"。他们的箴言是华兹华斯的"我们热爱的/他人也会热爱,我们来教他们如何去热爱"。他们的教学方式与培养知性、技能和职业素质的教学方式大相径庭。

诚然,只有这样魅力型的鉴赏家做教师,文学系会有误人子弟的嫌疑。但只重理解探究而对什么都态度漠然的教师同样会有误人子弟的嫌疑,他们善于理解事物却没有任何祈望,善于将文本放置在熟悉的情境中却不会赞叹它的原创性,善于识别胡言乱语却连胡言乱语也不会说。每一门学科都需要这类人。职业化和学术化的学科自然会青睐分析和解决问题的才能而不是想像力,自然会摒弃热情,鼓吹枯燥无味和冷嘲热讽的知性。许多社科著作和分析哲学著作中弥漫的沉闷气氛证明了彻底的革新带来的不良后果。

学院内,人文科学一直是充满激情的人的避难所。如果哲学系和文学系都没有他们的立足之地,他们将来可就很难再找到避难所了。布鲁姆和埃利森之类的人从刚刚学会阅读时起就如饥似渴地遍览群书,书籍拯救了他们的生活。如今文学系的严寒要将他们逼得无法栖身。如果他们出走了,人文科学研究将继续生产知识,但不再能激发希望了。人文教育或许会回归到 19 世纪 70 年代改革以前的牛津和剑桥的状态:只是进入上

流社会的旋转栅门。

我希望已经阐明了"启迪价值"的含义。现在我想谈谈"文学经典"这个词。人们常以为这个词已经陈腐了,因为柏拉图主义已经陈腐了。柏拉图主义的一个观点是,归根结底,所有文学经典宣扬的都是同一个主题,这也正是它们成其为经典的原因。它们宣扬同一套永恒的"人文主义"价值观。它们使我们认识到了人类际遇的本质特征。柏拉图主义认为,只有永恒的事物才有启迪价值,经典的源泉一直就在那里,就在表象的面纱之后,已经被描述了很多次。先知和占卜者的最大愿望就是再一次讲述别人已经讲述过很多次的道理,但要换个说法,适应不同的听众。

我同意,我们最好抛弃这些柏拉图主义的预设,但不能就此抛弃埃利森、布鲁姆和马修·阿诺德(Matthew Arnold)的共同梦想——建立文学的宗教。富有现世想像力的作品取代圣经而成为每一代人灵感和希望的主要源泉。我们应该欣然承认,标准是暂时的,是变化的。但不能就此抛弃经典的概念。我们应该因为文学经典启发了很多读者而视其为经典,而不能因为它们经典才认为它们启发了很多读者。

这看起来像诡辩,但这正是实用的功能主义和柏拉图式的本质主义的根本区别。一些公认的经典作品激发不起一些读者的热情,功能主义者并不觉得这有什么奇怪的,因为他们本来就不期待同一把钥匙能打开每一扇心扉。对布鲁姆这样的功能主义者来说,文学经典的标准"规定了一生的阅读范围",而制定标准的主要目的是告诉年轻人去哪里寻找激情和希望。本质主义者认为,作品的经典地位表明它是通往永恒真理的一座桥梁,对经典作品缺乏兴趣是道德上的一个瑕疵,而功能主义者则认

为经典地位像历史情境和读者的个人情境一样是可变的。德·曼这样的本质主义批评家们认为哲学教会了他们如何阅读非哲学作品。而艾布拉姆斯(M. H. Abrams)和布鲁姆这样的功能主义批评家们则像读诗一样读哲学作品,他们是在寻找激情和希望。

柏拉图主义者认为,时间臣服于永恒,希望和灵感臣服于知识。马克·埃德蒙森(Mark Edmundson)在《文学对抗哲学:从柏拉图到德里达》(*Literature against Philosophy: Plato to Derrida*)中批评了这种观点。"你包裹文本的术语越多,阐释得越彻底,甚至到了过度阐释的地步,文本就越无法理解你的阐释。"①埃德蒙森批判的是这种预设:如果你不能把正在阅读的文本放置在一个已经形成的理论框架内,你的解读就不够充分、不够全面,你就不能像詹姆逊一样将最近时间的诞生看成不过是重复已知类型的又一个样品。

雪莱在《诗辩》(*Defence of Poetry*)中反对的也是这种预设。他说:"诗人是不可领会的灵感的祭司长,是映照未来投射到现在身上的巨大影子的镜子"。的确,雪莱的思想中有很多柏拉图的痕迹,甚至比阿诺德受柏拉图的影响还大。但在雪莱以后的各代人中,柏拉图的影响越来越小。这要感谢马克思、惠特曼和杜威等人,他们是浪漫的空想家,他们预言的人类未来既不模仿过去也不模仿永恒。

我认为,德里达正是这样一个浪漫的空想家,而福柯和詹姆逊则不是。布鲁姆正确地认为,柏拉图主义一直试图让理性统

① Mark Edmundson, *Literature against Philosophy: Plato to Derrida* (New York: Cambridge University Press, 1995), 128 页。

御想像力，而目前的“福柯和马克思怪异的混合物”不过是“柏拉图主义的漫长历史中一个微不足道的插曲”。① 埃德蒙森说的一句话很有道理，他说，最近知性哲学家们想要建立霸权来统御富有灵感的诗人，英语世界文学系发生的变故与此有很大关系。我希望这些哲学家们永远都不会成功。但我认为文学系抵御不住哲学的进攻，除非文学评论家们像布鲁姆一样看待文学——文学与永恒、知识和稳定毫无关系，却与未来和希望有着千丝万缕的联系，它与世界抗争，并坚信此生有超乎想像的意义。

遗憾的是，当代美国的学院文化中，人们普遍以为一旦你看透了柏拉图、本质主义和永恒的真理，你就会自然而然地转向马克思。在詹姆逊和其赞赏者的心目中，与世界抗争的努力是与马克思主义联系在一起的。我倒觉得这个联系像詹姆逊的术语“晚期资本主义”一样离谱。这个术语在经济史和千年希望之间巧妙而谨慎地迂回。当代学院马克思主义者从马克思和恩格斯那里继承了一个信念——合作性的共和政体应该建立在科学的行动而不是空想的基础上，应该建立在知性而不是浪漫的基础上。

我觉得这个观念完全错误。福柯拒绝沉湎于空想不是出于远见和洞察，而是因为他看不到人类获得幸福的希望，进而也就不把美看成是幸福的前奏。这实在令人遗憾。福柯的追随者努

---

① Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Ages*(New York: Harcourt Brace, 1994), 18 页。遗憾的是，Bloom 将最新版的柏拉图主义归之于“当今我国的新历史主义者”。我认为 Stephen Greenblatt 的著作中找不到支持 Bloom 的证据。Greenblatt 是个非常出色的批评家，不可能迷信理论。但 Foucault 的普通追随者却认为 Foucault 和 Marx 提供了足以打开任何文本的万能钥匙。

力模仿他。他们看不起布莱克和惠特曼之类的诗人,看不起受这些诗人启发的人,看不起让·饶勒斯(Jean Jaurès)、尤金·德布斯、瓦茨拉夫·哈韦尔(Vaclav Havel)和比尔·布拉德利之类的人。当代美国福柯式的学院左派正是寡头政治梦想中的左派:这个左派只顾揭露现实的本质而无暇讨论还需要通过什么法令才能使未来更加美好。

爱默生将政党分为回忆政党和希望政党。布鲁姆认为,这个著名的分法现在已经不适用于美国学院政治了。现在,回忆政党就是希望政党。他的意思是,文学系的学生中,只有那些赞同荷尔德林"诗意地栖居"(what abides was founded by poets)的人才会憧憬未来。至少在这个意义上他是正确的:只有那些仍为获得灵感而读书的人才有可能在建立合作性的共和政体的过程中有所作为。所以我认为詹姆逊之类的人和布鲁姆之类的人的区别并不在于前者重视政治而后者不重视政治。他们的真正区别在于,前者去理解现实以保护自己,而后者在浪漫的空想中构建出一个更美好的未来。

致　谢

这些演讲词是在 1996 年至 1997 年的七个多月里写就的，这段时间我受到斯坦福人文中心（Stanford Humanities Center）的殷勤款待，这个中心实在是阅读和写作的清静之地。我非常感谢中心的职员为我提供种种便利，同时也感谢中心的同伴研究员们对于我哲学与政治观点的友好对话与有益批评。

我把演讲词的草稿曾发给一些朋友和同事，期待他们的评注，非常感谢 Mark Edmundson、J. C. Levenson、Daryl Levinson、Nelson Lichtenstein、Derek Nystrom、Jay Rorty、Mary Rorty、Lindsay Waters 和 Robert Westbrook，他们花费时间精力通读全稿，提出进一步改进的建议。我想我已经尽可能吸取了他们的意见。

对于这三篇麦西讲座稿（Massey Lectures），我又补充了在早些场合发表的两篇谈话，这两篇文字作为附录大概提供了更为圆通的讲法，或至少对于我在书稿主体中谈到的某些东西描述得更为清晰确切。

“社会运动与政治活动”（“Movements and Campaigns”）曾在纽约市立大学的学生中心为纪念欧文·豪（Irving Howe）的座谈会上发表。其简略的版本随后刊登在 *Dissent*（Winter 1995：55 ~ 60），我很感谢 *Dissent* 的编者允许我在此重印。

“文学经典的启迪价值”(“The Inspirational Value of Great Works of Literature”)曾在美国现代语言协会(Modern Language Association of America)1995 年 12 月年度会议上发表。在这篇文章中,对于我们各大学的文学系的未来,我表露了一些忧虑,因为正是这些系科的老师和学生构成了我所谓的“文化左派”的核心。文章随后刊登在 *Raritan* 16(Summer 1996:8 ~ 17)。我感谢 *Raritan* 的编辑 Richard Poirier 允许文章在此重印,也感谢他为此书提供了略做改动的版本。

对于 Maria Ascher、Ana Mitric 和 Mike Millner 汇集稿件、确定最后版本所做的极其有益的协助,我深致谢忱。

知识分子与民族理想*

(评理查德·罗蒂《筑就我们的国家:20世纪美国左派思想》)

张旭东

罗蒂与"文化热"

同国内许多读者一样,我对罗蒂的第一印象,来自他那本《哲学和自然之镜》。20世纪80年代初期,此书的英文版一度在北大、社科院和复旦的青年哲学家中间流传。当时年轻一代学人,刚同20世纪西学接上头,就碰上了咄咄逼人的分析哲学,许多人大概都处在王国维式的"可信的不可爱;可爱的不可信"的内心矛盾中。我到北大中文系念书时,正好洪谦编的《逻辑经验主义》(上卷)出版。在石里克、卡尔纳普等人笔下,从柏拉图到尼采的西方形而上学连谬误都算不上,只是一堆无法在经验上证实或证伪,不合逻辑、滥用语法的歪诗,真有当头棒喝之感。继而产生了"原来20世纪西方思想是这样日新月异,而我

* 本文曾略有删削,发表在《读书》杂志2000年10月号。现征得作者同意,全文收入本书,以便读者进一步了解罗蒂思想。作者将此书书名译作:"为美国理念的实现",现统一为"筑就我们的国家"。——编者注

们还在19世纪的蒙昧中摸索”的疑惑。想归想，心里却是不服。启蒙以来的欧洲文学、思想，也的确不是分析哲学一家之言就能作盖棺之论。但如何为“精神科学”找到当代表述，却一时没有方向。80年代中后期，阐释学、精神分析、西方马克思主义和后结构主义成为西学讨论中的显学，大概都有些绕着走，另辟蹊径的意思。也就是说，这些话语体系出现在80年代中国的背景或许都同分析哲学的震撼有直接或间接的关系。

更重要的是，在当时中西文化讨论的整体氛围下，传统西方哲学同分析哲学代表的当代英美哲学的冲突，又同怎样在新的格局中重建当代中国文化意识的问题缠绕在一起。随着20世纪中国学术的缓慢积累和马克思主义的中国化，欧陆哲学传统，特别是德国古典哲学和美学思想，已是当代中国人文思想的内在构成（李泽厚就是一个明显的例子）。怎样为传统找到新形式，或套用一句新儒学的口号，如何在人文学领域进行一场“创造性转化”，成了不满足于分析哲学的人们共同关注的问题。这时忽听说美国科学人文学院院士、分析哲学的后起之秀、普林斯顿大学教授罗蒂反戈一击，试图从20世纪欧陆和北美思想传统中开出“精神科学”的新路向，不禁受了些鼓舞。罗蒂的书，就这样跃入了视野。说来这也许只是一些哲学同好小圈子里的波澜，但却颇能反映当时青年知识界的普遍气质和问题意识。这也是罗蒂同80年代“文化讨论”的一点缘分吧。《哲学和自然之镜》后来出了很好的中译本，只是不知道还有多少人读它了。

再遇罗蒂

90年代初赴美求学，此后十年里，不断有新的理论上的兴

奋点，把这个当年曾觉得亲切的罗蒂淡忘了。仅有的一点印象是这几年来他在批美国知识分子不爱国。但前不久在书店里偶然看见他这本两年前的“新”作题目，还是暗暗吃惊。想来我就读的杜克大学（Duke University）近十几年来一直是美国批评理论的重镇，文化左翼的风云际会之所。在这样的地方，罗蒂的声音即便传得进来，大概也只能被当作自由派的陈词滥调晾在一边。今日美国，自由派虽在社会上一统天下占压倒优势，但在学院里，却被左派和右派知识分子同视为乏善可陈：他们是中产阶级的经院学问家，随大流而自命超脱，想当然地以为自己的意识形态具有普遍性。地道的左派和右派之间虽在观点上形同水火，但就深刻的危机意识和对市侩主义的猛烈攻击上，却有气质上的相似。

英文俗语里有“两极相通”（Extremes meet）之语。西方学院里“左”“右”相通之处，似乎就在于对主流意识的批判和理论上的反体制、破规范、追根刨底，直指问题核心的架势。两边批判的都是自由派，彼此间谁也没有说服对方的幻想，但两家又都没有把自由派视为思想上的对手。因此，在美国研究生院念文科的学生，特别是外国学生，很容易为左、右两翼，特别是左翼的声势所吸引，而漠视了学院里和整个社会上的“无声的大多数”（the silent majority）。

当然“无声”只是个隐喻。只要打开电视、翻开报纸，或走进任何一家商业性大书店，便尽是这些“无声”的意识形态的乐此不疲的重复，让人觉得无所逃于天地之间。但置身于西方学院的象牙塔，时间一长，就有点“躲进小楼成一统”的味道。接触的多是对当代美国政治社会文化持不妥协的批评态度的人，久而久之，对“主流”的态度便由怀疑到不屑，直至充耳不闻、视

而不见,好像它真的不存在,真的被“批倒批臭”了似的。我有些美国左派同事,对自由派的东西避之不及,像怕脏了眼睛。偶尔撞到我在读自由派和右派的东西,就露出不解的神情。一些自由派同事,对左派文化批评要么敬而远之,要么极尽挖苦之能事,不仅自己不看,还劝我千万别误入“左”道旁门。有时暗想,在美国,这种貌似激烈,实为“大路朝天,各走一边”的处世治学态度,客观上倒是满有利于安定团结。

罗蒂为什么在今天鼓吹美国民族自豪感

但这时偏有罗蒂站出来说话,对整个美国知识界提出了严厉批评。不仅如此,他还“上纲上线”,把问题提到了事关美国兴废存亡的高度。

《筑就我们的国家:20世纪美国左派思想》是罗蒂作于1996到1997年之间的一本讲演录,共有三篇正文,两篇附录,都曾在不同的大学和学会宣读,最后由哈佛大学出版社作为“威廉·麦西美国文明史讲座”之一种在1998年出版。在第一讲“美国的民族自豪感:惠特曼与杜威”的开头,作者开宗明义,为“民族自豪感”正名。他写道:

> 民族自豪感之于国家,如同自尊之于个人。两者都是自我改进的必要条件。过度的民族自豪感固然会导致好战和帝国主义,就像过分的自尊会导致傲慢。但正如太少的自尊让人怯于展示道德勇气,不充分的民族自豪感会使有关国家大计的精力充沛、富有成效的辩论难以形成。如果一个国家想在政治筹划上富于想像力和创造性,那么它的

公民就必须在感情上同自己的国家休戚与共。这个国家的历史经历和现行政策必须能在他们身上引起强烈的羞耻感或自豪感。而如果自豪感不能压过羞耻感,这个国家在政治上就不会有所作为。

罗蒂搞分析哲学出身,虽造过反,但对经验论和语义分析的一套,却没有全盘否定;对种种玄学的修辞,还是颇为提防。他曾说,谁在他面前大谈抽象理论,他就会像西部片里牛仔掏枪一样本能地去腰里掏分析哲学。可用不着分析哲学,读者也明白,他在这里讲的不是民族自豪感一般,而是具体、特殊的美国民族自豪感。那么,在这个美国语境里,"自豪"和"羞耻"指的是什么,又如何理解作者"自豪感必须压倒羞耻感"的呼吁呢?

要弄清楚这一点,先得弄明白罗蒂的"民族自豪感"问题的针对性是什么,就是说,他在批评谁。罗蒂写道:

那些要国家民族奋发向上的人必须告诉人们什么值得引以为荣,什么应该引以为耻。他们必须把国家民族的过去及其优秀人物的事迹作为激励人、鼓舞人的故事讲述出来。任何国家必须对自己的过去和历史上的优秀人物保持忠诚。每一个国民群体都依赖艺术家和知识分子来为他们创造民族历史的形象和故事。对政治领导权的争夺在某种程度上也是不同的、有关一个民族的自我认同的故事之间的竞争,是不同的关于民族之伟大的象征符号之间的竞争。

将欲取之,必先与之。看来,罗蒂是要拿作家和知识分子开刀了。果然,破题之后,作者紧接着点出了问题的要害:

可是，在处于20世纪终点的美国，却没有人为我们提供激动人心的形象和故事。美国大众文化所能激发的民族自豪感，只是一种头脑简单的军事大国沙文主义。可连这种大国沙文主义，也在一种传播甚广的观念的阴影笼罩下。这种观念认为民族自豪感在当今已经不合时宜了。无论我们的通俗文化还是精英文化，在描绘美国下个世纪的景象时，都带着自嘲(self-mockery)和自憎(self-disgust)的腔调。

罗蒂举斯蒂芬森(N. Stephenson)的《雪崩》(*Snow Crash*)和席尔科(Leslie Marmon Silko)的《死者的皇历》(*Almanac of the Dead*)两部畅销小说为例。《雪崩》描写21世纪美国社会彻底公司化，政府经商，沦为二流企业，为大财团大公司跑龙套；后者则同黑手党一道主宰天下，无法无天。作为政治实体的美国就此消失。"民族自豪感"仅来自与乘大筏子在太平洋上不停漂流，伺机登陆北美的亚洲人相比，"美国人"还算衣食无虞。《死者的皇历》更进一步，不但把美国的民主描写成一出闹剧，而且最后政府垮台，暴乱蜂起，食品短缺，结局还想像美国白人被逐回欧洲，北美终于成了印第安人、玛雅人、阿兹特克人和非洲黑奴后裔的家园。

罗蒂认为，这些小说之所以畅销，是因为它们击中了美国人心中的疑团，即自己的政府是否已变成大公司的代理人，是否在民主的假象背后，金钱才是这个社会真正的主人。令罗蒂不满的是，在这个怀疑的时代，美国作家不反诸美国社会文化的精神源泉，以图激发国民改造社会的热情，而是大肆渲染失望情绪，把失望推向绝望。罗蒂同时批评品钦、梅勒等严肃作家，说他们对今日美国的冷嘲热讽，与马克·吐温、德莱塞、斯坦贝克等早

期写实主义作家对美国历史上第一个“镀金时代”的批判不可同日而语。后者高举道德理想主义的旗帜，以林肯葛底斯堡演说的精神，批判美国工业化时代的社会丑恶，唤起读者投身社会运动；前者表现的却是无所不知的旁观者的道德虚无主义。罗蒂说这些“美国没落论”者好像都是福柯和海德格尔的信徒。在他们的眼里，“一部二百年的美国史，甚至自启蒙以来欧美各民族的历史，都充满了伪善与自欺。福柯的读者掩卷之余大概会坚信，过去二百年里，人类的囚笼全部安然无恙，只是残酷的旧锁链换成稍稍舒服一点的新款式而已。海德格尔把美国技术席卷全球视为荒原的铺展。那些福柯和海德格尔的信徒只能像席尔科一样看美国，认为我们惟一的希望在于把它尽快消灭掉，代之以某种截然不同的东西”。

话说到这个地步，问题就不仅是几个知识分子不爱国，而是关系到美国理念和美国未来的根本了。从罗蒂的逻辑出发，艺术家和知识分子的天职在于通过构造民族历史和优秀人物的叙事和形象来不断地为民族认同和立国理念增添新的活力。然而当代美国文化和思想生产却远远没有满足国家的需要。非但如此，那些“海德格尔和福柯的信徒”还在一味地为国民生产羞耻感，把一份耻辱的清单（输入黑奴、屠杀北美土著、越南战争、污染自然环境等）越拉越长，把爱国主义等同于支持美国过去和现在的种种暴行，为海湾战争叫好，为美国世界警察的行为辩护。让罗蒂忧虑的是，在这些作家知识分子影响下，美国年轻一代在重新审视自己的历史、现状和文化时（比如看约翰·韦恩的战争片，或看 CNN 直播美军在国外狂轰滥炸时），会很自然地觉得自己透过民族主义宣传看到了美国的现实，并确信自己生活在一个“残暴、没有人性、腐朽的国家”。

罗蒂把当代作家同早期写实主义作家之间的差别视为“民族自嘲和自憎”同“民族希望和理想”之间的对立。不过《筑就我们的国家》并没有说那些年轻人看到的不是现实，也没有为海湾战争或越南战争辩护。罗蒂话题一转，重谈起美国理念。

知识分子与民族认同

罗蒂直言自己的思想来源一是林肯、惠特曼的民主理想，二是詹姆斯、杜威的实用主义。但这并不妨碍他对“表象”，即事关“民族自豪感”的“形象”和“故事”作“后现代”式的理解。在他看来，形形色色的“美国故事”讲的是美国人经历过什么，又试图成为什么。这些故事“并不旨在准确地再现现实，而是企图塑造一种精神认同”。所以罗蒂对左派右派、新派老派谁更“真实”或“准确”地记录了美国历史、反映了美国现实的争执毫无兴趣。他要问的是，在这些故事里，美国人给自己保留了什么样的理想和希望。

在罗蒂看来，惠特曼比历史上许多政治家和哲学家更有力地把握了美国精神，因为这位诗人“把我们民族国家的历史同人类生活的意义紧紧地扣在一起了”。在惠特曼笔下，“美国”和“民主”成了可以互换通用的词汇。罗蒂在这里告诉我们一件鲜为人知的事情：惠特曼是黑格尔的热烈崇拜者。虽然惠特曼读到的黑格尔极为有限，据罗蒂估计不超过寥寥数页，还是友人编纂的英文二手资料，但他把黑格尔赞颂为“人类的首席教师，我最钟爱的心灵医生”，认为古往今来的思想家里，“惟有黑格尔的宏大和自由驰骋的思维配得上美国”。罗蒂写道：“黑格尔用民族国家代替了上帝的天国；他讲述的历史是一部人类自

由的发展史。在这部历史里，人逐渐明白了人只有靠自己；明白了再没有什么东西比人类自己的旅程更为神圣”。因而罗蒂说，黑格尔的历史观是惠特曼的“美国理念”的底色。惠特曼是把黑格尔哲学当作“美国传奇”的前言来读的。他甚至说黑格尔全集不妨就叫《关于北美及其民主的用处的思辨》。

惠特曼和黑格尔一样，对抱残守缺不感兴趣，都强调不同生活形式之间的竞争和辩论，也都相信“诗一般的阵痛”，相信“令人一筹莫展的辨证冲突，终会在前所未闻的和谐中得到解决”。两人都认为，每个人都应该在同所有其他人的较量中验证自己。这种自由的碰撞应尽可能以非暴力形式展开，但如迫不得已，以暴力的方式也无妨（如美国南北战争就是一个迫不得已的例子）。两人都坚信，这种通过斗争达到的动态的平衡远远胜过人为的稳定。因为它寓多于一，是多样性的统一体。同黑格尔一样，惠特曼在这样的“多样性的统一体”中看到了一种新的文化和新的民族认同。这就是美国。

罗蒂把杜威奉为美国精神和民族认同的另一个代言人，认为杜威和惠特曼一样，把“美国”和“民主”都当作“人的概念的新内涵”（a new conception of what is to be human）。根据这个新内涵，人不用向非人的（比如说上帝的）权威屈服。事实上，“除了自由的人类个体之间达成的共识之外，本没有任何权威”。在此，黑格尔的思想又一次为“美国理念”奠定了基础，因为黑格尔把人类生活的意义看做是“人类历史如何展开的一种功能，而不是历史同某种非历史的东西间的关系”。这对于把美国理解为“人类历史上民族自我创造、自我实现的第一次实验”的美国知识分子来说，有着巨大理论意义。

罗蒂指出，与惠特曼视美国为民主的宏伟诗篇相比，杜威更

冷静、更重视美国民主的制度安排和理论表达。杜威的实用主义哲学作为地道的美国哲学，意义就在于它不纠缠于“什么是真实”、“什么是意义”这样的抽象思辨，而是“把实践者的角度放在首位”。它强调解决实际问题。更重要的是，它强调美国的意义在于它自己的充满不确定性的未来，强调这个未来“不需要把自己置入任何参照系”。一句“不需要把自己置入任何参照系”，表现出何等的乐观和自信！这是说，美国的意义在于它如何“自我实现”，如何把它的历史可能性变为现实。而这场美国实验本身就是其意义和价值的标准。同惠特曼一样，杜威把美国的民主看成是在“有限的、人的、历史的努力中领会终极意义的一次机会”。

值得注意的是，罗蒂并没有因为对美国民主的信念而将民主概念本质化和教条化。站在实用主义立场上，他和杜威、威廉·詹姆斯一样把民主对于美国国家理念和民族认同的意义看得远高于其作为政治制度安排的意义。他们心里都清楚，民主之于美国人，与其说是“真理”，不如说是一种宗教信仰。他引用詹姆斯的话，说“民主是一种宗教。我们无论如何都不能承认它的失败。信仰和乌托邦理想是人类理性最高贵的表现”。在美国的民族认同问题上，罗蒂的实用主义态度与“后现代”的反本质论有异曲同工之妙。尽管罗蒂为“美国民族自豪感”大声疾呼，却不像许多美国民族主义者和西方中心论者一样对“美国本质”或“西方伟大传统”这样人为制造出来的神话信以为真。对他来说，提出民族认同的问题根本不是要弄清楚“什么是真正的美国人”或“我们的历史究竟是怎样的”。民族认同的问题不是一个向后看的问题，而是一个面向未来的问题，它的答案只能在国民全体做出的历史性选择之中。罗蒂写道：“我

们提出民族认同的问题是因为我们在决定我们下一步要做什么，它是我们对自己要成为什么的思考过程的一部分”。

罗蒂对美国的热爱和期待由衷而发，溢于言表，很有感染力，但也令人生出戒心。好在他并不只是借先贤之口，再唠叨一遍诸如美国是地上的天国，集文明之大成，开大同之先河之类美国小学课本上都有的说教。罗蒂重温从惠特曼到杜威的“美国历程”，确实是用心良苦，针对的是当今美国文化里的玩世不恭和无望情绪，更针对那些在他看来不以美国为荣、反以美国为耻的作家和知识分子。他反复要说的一个道理，就是在任何时候，美国人，特别是美国知识分子都应该爱国。只有爱国的美国人才能使美国不断地自我改进。罗蒂像杜威一样把美国视为一个“不需要任何参照系”的实验过程，但惟其如此，他也再明白不过，只有不断的有人，有越来越多的人投入到这场实验中，这个过程才能延续下去，发扬光大，美国理念和民族认同才能落到实处。就凭“实验”和“过程”这两个词，罗蒂把从柏拉图到马克思的一大批西方思想家归入了另册，因为他们总是告诉人们什么是“必然的”。而美国，在罗蒂看来，则是属于未来，充满了开放性和不确定性。其民主制度的理想是建立一个“没有种姓和宗法，没有阶级”的自由社会。

美国社会是否真正到了“无阶级”的地步，不同阶层的美国人在今日美国的经济现实、政治现实和文化现实中究竟享有多少自由，罗蒂大概并不认真计较。他计较的是美国知识分子在向国民灌输什么样的观念，提供什么样的“叙述”和“形象”，给他们什么样的理想，并开出什么样的“具体可行的社会改革的方案”。至于什么样的方案才“具体可行”，什么样的方案在现行美国体制下绝无实行的可能，还可能被罗蒂这样的人扣上一

顶不爱国或"反美"的帽子,罗蒂并没有谈。但我们可以推断,在他看来,美国民主制度的内在可能性是无限的,有限的只是国民对这一制度的信念和实践的勇气。而美国国民之所以对美国民主制度缺少信心和实践的兴趣——比如美国大选投票率近几十年来都低于50%,议会选举投票率更低得多——大概又可以归咎于一班不爱国的知识分子。好像席尔科、梅勒之流,真会"唱衰美国"。

罗蒂为什么要批"文化左派"

细想来,罗蒂在这本讲演录里重复了他的成名作《哲学与自然之镜》中的思辨策略。当年面对逻辑实证主义对精神科学的挑战,罗蒂以退为进,宣称哲学根本不是真理的体系,而是"开启心智"(edifying)的知识、审美和道德实践。如今面对来自各方对美国民主和国家认同的怀疑和挑战,罗蒂的回应不是坚持美国民族主义的"真理陈述",而是以守为攻,承认美国民主和美国理念的乌托邦色彩,强调它们的希望哲学的本质,坚持它们在国家政治生活实践中的必要性,进而批评左翼美国知识界在这一问题上不负责任。

在"文化左派"一讲里,罗蒂集中火力批评60年代以降占据学院界,专搞"身份政治"、"差异性政治"的"新左派"。在他看来,"文化左派"同20世纪上半叶美国社会改革运动没有渊源,同工会和进步社会团体分道扬镳,是断了线的风筝。罗蒂一方面指责"文化左派"大而无当,不能就经济民主、社会福利、教育改革等具体问题提出方案,却一味抽象地批判"晚期资本主义"的"全球体系",好像只有这样才够深刻和"正确"。另一方

面，他又批评“文化左派”只管为身处“边缘”的弱势群体，如有色人种、妇女和同性恋者争取社会的“承认”，却置国家理念、民族认同和社会凝聚力于不顾。

最令罗蒂担忧的是，在当今经济文化生活日益全球化的今天，世界上已出现了一个凌驾于民族国家的文化、道德、法律和价值观念之上，由新的金融、技术、管理精英组成的“跨国超级阶级”（international superclass）。这个“超级阶级”是经济全球化的最大受益者，但却无须对任何一个社会尽公民义务，也无须认同任何民族国家的政治理想。“他们同世界上任何一个地方的劳动者的关系，都不会比1900年代的美国资本家同移民劳工的关系更亲密”。同时，随着美国传统中产阶级的萎缩和两极分化，“美国生活方式”的物质和社会基础业已动摇。罗蒂算了一笔具体的经济账，用来说明在目前的美国，一个处在平均收入线上的美国家庭已经没有把握能购买自己的住房了。“美国梦”的重要组成部分对越来越多的人来说正变得可望不可即。于是，今天的美国，外有“全球化”对国家整合能力的蚕食，内有中产阶级社会主流的日益“空洞化”。若此时美国知识分子再不重振美国理念，通过重新阐发民族认同来凝聚新的社会共识，推动新的社会变革，这个“合众于一”的民主实验有朝一日分崩离析，并不完全是危言耸听。

罗蒂对“文化左派”的不满，正在于后者面对这样严峻的美国现实，不是一腔热情地探索改良方案，而是动用各种“高、精、尖”的当代思想武器，对美国和资本主义制度做整体性批判，“好像他们的批判越抽象就越能颠覆现有秩序似的”。罗蒂一再举出詹姆逊作为反面例子，认为詹氏的文化批判虽独步天下，其才智令他本人佩服之极，却也是“文化左派”弊端的集大成

者。关键在于，詹氏用一种批判的唯智论（knowingness）代替了社会理想主义的乌托邦热情。一切都在理论显微镜下变成了“晚期资本主义”的“征候”。作者忙于揭穿假象，不屑解决局部问题；穷于理论思辨，却不能激发读者投身社会实践。这种“知”的代价，是抬高了文化批判的“认识论意义”而牺牲了“伟大文学作品的激励人、鼓舞人的本质”。说来奇怪，大多数论者都认为詹姆逊的文化理论带有很强甚至太强的乌托邦色彩，而罗蒂却恰好在这一点上认为詹氏“知”有余而“理想主义”不足。其实，这只是因为两个人乌托邦理想的“参照系”不同。詹姆逊的历史理想，包含着一个超越资本主义（当然更超越美国）的乌托邦远景。它对现有体制的态度，是承认它的现实性而置疑它的合理性。在马克思主义意识形态批判下面，是一种海德格尔式的由“去蔽”而致“存在之澄明”的努力。而罗蒂的历史理想则包含在“美国理念”之内，“美国民主”本身构成了历史的终极视野。难怪对于罗蒂说来，有理想就等于爱美国，乌托邦冲动就等于投身于一场未竟的实验，“为实现我们国家的理念而奋斗”。在“美国民主”的框架之外思考，大概就有不爱国甚至自私的嫌疑了。罗蒂几次暗示，20 世纪 60 年代以来的文化左派，都有程度不同的“反美情绪”。

由此不难理解，罗蒂为什么抱怨美国的“文化左派”不为国民提供民族认同的理想形象，不与其他阶层和团体结为社会改良的同盟军，反倒致力于教导美国人了解、尊重、承认“他者”或“异己”。这里的“他者”指的还不是非西方世界，而是美国国内的弱势群体。罗蒂并非反对在大学里设置女性研究、黑人研究、同性恋研究、西班牙语裔美国人研究、移民研究等科目。他承认，一直到 20 世纪 50 年代末，美国的民主和社会运动并没有为

提高这些美国公民的地位做出什么努力；相反，对他们的虐待和不公平至今还有种种“为社会所认可的方式”。但他觉得成问题的是，“文化左派”把这类研究变成了“受害者研究”，而受害者又仅仅由他们的族裔、性别和性倾向来定义。于是本来应该帮助美国国民认识人类文化和美国社会多样性的“文化研究”，变成了宗派林立，认人惟“亲”，视野狭窄，与国家民族认同离心离德的“身份学”、“立场学”。罗蒂不无挖苦地问，既然是关心受害者和社会不公，学院左派为何从来没想过设立几个“失业者研究”、“无家可归者研究”、“贫民窟研究”项目呢？罗蒂不满的是，“文化左派”虽然奢谈为受害者争平等，却拿不出任何在经济上和政治上改善弱势群体生活的方案。在他看来，与其拿“身份”做文章，不如争取更多的立法和政策上的改革；与其在理论上空谈“差异性”，不如创造条件，让弱势群体有机会参与到美国国民生活的主流中去。

在罗蒂看来，“文化研究”领域的文化左派以狭隘的地方主义和“身份本质论”从内部挑战美国民族认同，而持世界主义立场的文化左派则从外部否定民族国家的合法性。后者认为在“全球化”的今天，民族国家早已是过时概念，所以根本没有必要试图激活国民政治。罗蒂则针锋相对，指出在可预见的未来，尽管民族国家不再是资本主义的基本单位，但它仍是社会福利的保证、社会正义的后盾。更重要的是民族国家仍将是大众政治参与和推动社会变革的“惟一”途径。他讥讽那些过早地构想民族国家之后的“世界政体”的左派世界主义者，说他们的空想同马克思的共产主义图景一样“没有用处”，“既无法防止新的等级社会的出现，也无法防止右翼民粹主义借人们的怨恨情绪卷土重来”。应该说，罗蒂对民族国家在全球化时

代的重要性的看法，还是颇有见地的。持相似看法的人中，就有罗蒂刚批评过的詹姆逊。在最近一系列谈全球化的文章和演讲里，詹氏同罗蒂一样，认为国家民族的政治（national politics）是当今世界上民众政治参与的惟一有效形式，即便抱国际主义理想的人，也只有从参与改变本国政治和政策做起。詹姆逊强调，批判的知识分子最终不是要维护资产阶级国家，但保卫福利国家制度，抵抗激进右翼的市场万能论，却应是西方左翼的“第一道防线”。

罗蒂在书中多外描述了自60年代以来，美国左翼一直在做批判对象的“命名”工作，力图把对资本主义的局部批评转化为对“体系”的总体批判，把对具体现象的分析转化为对一般社会“心态”的意识形态批判。但面对强大的对手，左翼屡败屡战，在日趋激烈和“深刻”的同时，也越来越哲学化、理论化，逐渐从推动社会改良的政治左翼蜕变为深居学院的“文化左翼”。罗蒂不客气地指出，“文化左翼”大可以继续它越来越抽象的“总体批判”，但是“院墙外面，普通的美国人却仍需要能够激发他们、鼓舞他们的故事和形象。他们仍想为美国和身为美国人而感到骄傲。他们爱自己的国家，想成为这个民族共同体的一部分。他们想主宰自己国家的命运，使它成为一个更美好的地方”。詹姆逊近来对民族国家的重视，是不是代表了“文化左翼”对罗蒂这一批评的正面回应呢？

罗蒂为什么要当左派

罗蒂讲演集的副题是“20世纪左派思想”。它在语法上是正题的同位语，是那个自我实现的民族国家的精神蕴涵。这个

左翼当然不是“文化左翼”。以詹姆逊为首的批判理论和搞“身份政治”的学院新时尚，恰恰是罗蒂在这本书里的主要论战对象。罗蒂为什么既批左又以左派自居呢？他的思想传承和对当前问题的看法，看上去是典型的自由主义和社群主义言论，但他却一再坚持自己属于20世纪美国的左翼思想。他所谓的左派，又如何界定呢？

罗蒂强调知识分子必须为国家民族提供必要的“叙事”和“形象”，以激发和鼓舞国民投入社会政治改革，帮助国家实现其内在理念。但在他看来，这个使命只有左派能够承当。罗蒂写道：

> 我国历史上既有活跃的左翼也有活跃的右翼。它们之间的争论还将继续下去。这是我国政治生活的核心，但左翼承担着使之继续下去的责任。因为右翼从来不觉得这个世界上真有什么东西需要改变。右翼总认为美国的情形大体上还不坏，而且说不定以前比现在更好。它认为左翼争取社会正义的斗争是在制造麻烦，是乌托邦主义的愚蠢行为。但左翼之所以叫作左翼，就因为它是追求希望的群体。它坚持认为，我们国家的理想还远没有实现。

罗蒂的“美国左派传统”包括从废奴运动，30年代劳工运动和罗斯福新政，一直到60年代民权运动和妇女运动的“社会进步”和“政治改良”实践。它的核心是争取“在社会意义和道德意义上都令人满意的财富分配方式”，并通过进步的立法和政策保护弱者的经济和政治权益。这个左翼传统的对立面，就是以“个人自由”和“自由竞争”为名，支持由这种“自

由”造成的不合理财富分配的“右翼”社会精英。正因为罗蒂把社会正义看做“美国民主”的题中之意和民族更新的必要条件，所以他一再强调左翼不但得有具体的、行之有效的改革方案，还要高举爱国主义的旗帜，激发大众对“美国民主”的自豪感和参与感，力争主导国家政治生活的主流。他借美国史学家李希腾斯坦(Nelson Lichtenstein)的话来证明，美国历史上的进步改革派，都是爱国主义精神的拥护者。传统马克思主义者往往认为资产阶级的社会改革家“客观上是反动的”，罗蒂对此颇不以为然。他指出，那种认为真正的社会改革只能是自下而上的看法并不符合美国实际。美国进步社会运动的历史充满了“自上而下”的改良方案和“自下而上”变革努力的结合。

罗蒂的社会民主理想包含在美国宪政民主的框架之内，它对社会正义的要求源于资产阶级民族国家尚未完全兑现的许诺，植根于“美国理念”的自我实现过程。这本书读来不时会给人一种强烈的“美国中心论”的感觉(通篇对美国以外的世界未着一字)，但作者在美国语境里说的话，自然会在美国以外的参照系里获得不同的含义。特别值得注意的是，罗蒂看到了社会变革和民族理想之间的互动，并由此提出了左翼知识分子同爱国主义之间关系的问题。这在当下美国的学院氛围里很不时髦，左右不讨好。美国的一些“文化左翼”知识分子更多会对罗蒂用爱国主义或“民族自豪感”来增强国民凝聚力的做法持保留态度，但中国读者却不能不认真看待他对观念生产和民族国家的政治生命所做的思考。对任何有社会责任感的知识分子来说，这都是一个至关重要的问题。

结 语

罗蒂近年来在美国思想文化界"一手挑起"的这场争论虽以"文化左派"为主要攻击目标,但它却是美国知识界广义上的"左翼"的内部争论。就当今美国社会基本的经济、政治、意识形态立场而言,罗蒂明显站在美国自由主义主流的左侧,这一点从他对罗尔斯自由主义理论的批评上可以看得一清二楚。从实用主义哲学和社会改良的政治实践论出发,罗蒂不满足于罗尔斯式的形式民主和程序正义,指出占有社会财富绝大多数的少数特权阶级完全可以高高兴兴地接受这套以民主为名的形式和程序而不用为自己的财富和特权担心。罗蒂行文里呼之欲出的政治诉求,乃是民主的实质化,即把民主原则转化为社会物质和文化财富的公正、合理的分配。而民主实质化的有效途径,在他看来则是国民在民主理念指导下积极参与国家政治生活。也就是说,对于罗蒂来说,爱国不是目的,而是保障积极的政治参与和持续的社会进步的必要条件和手段。

由此着眼我们不难理解,至少在概念层面上,罗蒂观点的要旨不是左翼社会理想的主流化,而是美国社会民主制度的理想化和"激进化"。这同那些以"过去的惨痛教训"为名而不假思索地拥抱"世界文明的主流",事实上却只拾到了西方既得利益者集团及其意识形态代言人的牙慧的当代中国"自由主义者",形成了有趣的对照。这也告诉我们,在当代中国知识界形同禁忌、令正人君子们避之惟恐不及的那个"左"字,在"世界文明的主流"那边仍是生机勃勃,代表着思想活力和社会变革的未来。罗蒂作为一个拥护资本主义制度的自由主义理想主义者处心积

虑地同马克思主义和60年代以降的“文化左派”争夺左翼遗产，而拥护改革的中国知识分子却谈“左”色变，甘愿把自己的心智禁锢在教条主义和市侩哲学的水平上，自欺欺人地谓之“自由主义”。中国人在经济上大举“入世”的同时，如何在精神生活上也变成它所向往的西方的同代人，具体地说，如何在国际视野中超越中国式的“左”与“右”的思想紧身衣，在新的批判的高度上介入当代问题并获得思想的自由，无疑是我们阅读罗蒂和其他当代西方文本的第一层含义。

读罗蒂这本小书的第二层意蕴，涉及到他对美国“文化左派”和学院理论的尖锐批评。这种批评在美国国内语境里的含义，上面已经讲过。对于当代中国读者，尤其是致力于文化研究和理论批评的知识分子而言，它的意义和局限性都更为复杂。我们应看到罗蒂对美国“文化左派”的批评焦点在于后者日益失去对社会舆论和公众的影响力。首先，他把左翼思想的学院化归咎于“文化左派”理论上的抽象晦涩。其次，他又为“文化左派”文风和思维上的艰深做出四个病理论断：重资本主义制度的总体批判而轻社会改良的具体探讨；重德、法理论而轻美国本土思想资源；重伸张弱势社会群体的权益和身份认同而轻整合新的社会共识；重解构性的智性分析而轻社会大众对理想主义的情感需要。这些批评不一定都有说服力。但却无不是有的放矢，触及到美国学院左派的一些流弊。而罗蒂本人从分析哲学变为海德格尔、维特根斯坦的崇拜者，再变为站在美国爱国主义立场上声讨那些“海德格尔和福柯的信徒”，则反映了美国自由主义知识分子在60年代社会文化变革和80年代（即“里根－撒切尔时代”）“右翼革命”之后，在“左翼”立场上重建美国理念的努力。其针对性，首先是自由放任经济学主导

下的新自由主义意识形态及其以"自由"为名对美国民主理念的消解。

这里需要小心处理的，是当代中国的批判知识分子同西方"学院左派"或"文化左派"的关系。对于日益处于商品、资本、权力关系中的当代中国文化理论工作者来说，西方"文化左派"长期以来所做的艰巨的、开创性的理论准备和丰富的学术积累无疑为当代中国思想批判和文化批判提供了一块基石。但这并不意味着当代中国知识分子可以坐享其成地套用当代西方学院左派的种种概念、话语和体系，更不意味着我们可以照搬西方"文化左派"的思维方式、政治策略和学术生产方式。罗蒂的批评从反面提醒我们，当代中国知识分子一方面并不享有高度职业化的西方学术体制的保护（如宪法条款和大学终身教职制度保护下的言论自由，学科和话语体系的高度分工和彼此间事实上的隔离状态所带来的"自由"和"安全"），但另一方面，却也没有像西方"文化左派"那样不得不完全地退入学院的象牙塔，失去与社会公众和社会舆论对话的可能性。换句话说，当代中国学术界的"落后的优势"使得中国知识分子尚有可能超越狭隘学科分工的限制而直面时代的重大问题，并在理论思考的同时获得知识分子群体甚至全社会的关注。中国社会的剧烈的变动以及知识界同国家和市场的"剪不断、理还乱"的关系都应促使当代知识分子在理论的高度上寻求新的集体理想的表述，而不是安身于某一种话语规范来获得某种学术政治上的确定性或文化市场里的品牌效应。

即便在中—西文化交往和冲突的领域，中国文化也不应（也不可能）仅仅以"边缘"、"弱势"、"他者"自居并以此在西方主导的世界秩序中求得一"平等待我"的特殊"身份"。因

为我们必须看到，从“女性主义”、“后殖民主义”到“世界体系”和“依附理论”的种种西方“文化左派”理论话语的根本的意识形态合法性仅仅来自他们在西方政治、权力和文化体系的内部位置（无论这样的位置本身有多大的差异性和挑战性）。举个浅显的例子，这就像美国的妇女运动、黑人民权运动和前殖民地属民争平等公民权的合法性和有效性，在现实中仅来自其作为美国公民的被剥夺或从未兑现的权益。但这种内部斗争的策略并不适合于古巴、越南或中国人民的反帝、反殖斗争，因为美国政府在对付古巴、越南或中国人民的时候并不受其国内法的限制，后者的权利乃至生命并不受美国宪法保护。无论作为一个历史上独立发展的文明实体还是作为一个融入当代世界经济、社会、文化生活的政治主权实体，中国及其“民族理想”都无法落座于现成的西方理论话语的框架之内，而必须建立在世界范围里的特殊性和普遍性的辩证关系上。至此我们与罗蒂一开始沿着同一条思路，到头来却走到了相反的方向：罗蒂的美国理念似乎包含了历史的全部可能性，它必然是一种扩张性、排他性、谋求内部同一性的普遍形式。不妨说，罗蒂以反柏拉图式的逻辑理念论出发，绕了个圈子又打着美国民主的大旗走回了柏拉图式的逻辑理念论。而中国的民族理想，虽要超越低水平上的“差异性”思维，却最终只能实现于一个价值和文化多元化的“和而不同”的新的世界性民主格局。所以说，它是以策略性的“本质主义”始，而走向最终的反本质主义多元论。

循着世界性民主的思路我们走到了阅读罗蒂的第三层含义。这涉及到罗蒂与詹姆逊两人对制度批判、历史和乌托邦的截然不同的理解。前面提到，罗蒂借惠特曼和杜威之口把黑格

尔的历史哲学同美国民主联系在一起，因为前者把人类历史当作“自由的成长史”来写。然而在这个关键点上，读者不难看出，是詹姆逊而不是罗蒂更完整而有机地把握了黑格尔的历史思想。詹姆逊的马克思主义问题性使他始终面对资本主义生产方式在世界历史范围内的扩展；他对“第一世界”的分析内在地包含了对“第三世界”的广袤的地域和时间的关注。当资本主义全球化把整个地球变成了它的“内部”的时候，罗蒂关心的是美国理念的更新及其与这一全球性变局的微妙的对应关系。但对詹姆逊来说，这只是分析资本主义制度的内在矛盾和历史局限性的又一时机，而美国，不过是当代资本主义的“最无情的表现方式”。与罗蒂重拾爱国主义和社会改造理想以图重新凝聚国家理想和铸造全民共识的做法不同，詹姆逊把民族理想视为探索新的人类历史远景和生活方式的努力的有机部分。这无疑包含了对美国乃至西方以外的世界的呼唤，因为它们与美国同属于全球性生产方式的“内部”，它们的未来与美国的未来一样寄希望于历史的辩证运动。罗蒂的思想在制度批判的向度上早早地走进了死胡同，这不能不给他所鼓吹的爱国主义打上一个问号。事实上，罗蒂所谓的“不爱国”的知识分子，也就是不认同他对美国现行制度的无限信心，甚至企图在现行制度的框架外思考的那些人。

可是，如果我们回到罗蒂推崇备至的林肯就可以看到，对这位美国历史上的巨人来说，民主不但意味着体制内的改良，也意味着打碎旧制度的人类解放。从这个角度我们可以理解，在中国革命和美国民主之间，真正的距离并不是地理或文化意义上的，而是存在于两种不同的大众之间。对于中国知识分子来说，真正的国情就是尚未布尔乔亚化，而且很可能永远也不会充分

布尔乔亚化的中国大众。站在这个中国大众的立场上看问题并不妨碍中国知识分子欣赏托克维尔笔下的美国民主。但它的确会让人觉得,就民主的普遍诉求而言,“不爱国”的詹姆逊比“爱国”的罗蒂更能体现那种惠特曼认为“配得上美国”的“宏大而自由驰骋的思维”。

2000 年 12 月 17 日改定　纽约